الدولة والجماعة

التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية 2000-2010

عبد الرحمن الحاج

مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية



الدولة والجمـاعة

التطلعات السياسية للجمـاعات الدينية في سورية

2010-2000

عبد الرحمن الحاج

مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية

www.strescom.org

Strategic Research & Communication Centre
Office 36, 88-90 Hatton Garden, Holborn
London EC1N 8PN
United Kingdom

الموقع الإلكتروني: www.strescom.org
البريد الإلكتروني: info@strescom.org
الهاتف: +442030868989

مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية

لسنوات عديدة كانت سورية خارج الأضواء على المستوى الدولي سواء على صعيد الإعلام العالمي أو الدوائر الأكاديمية المرموقة. إن عدد الدراسات المتوفرة حول سورية لا تعكس أبداً وضع هذا البلد كلاعب مؤثر في منطقة الشرق الأوسط، فالعدد الإجمالي للدراسات التي أجريت حول سورية والتي تركز على الفترة الممتدة بين 1919–2007 لا تتجاوز 114 دراسة، لذا كان النقاش حول سورية دائماً يرتكز في مجمله على أبعاد أيديولوجية، وليس على معلومات وأبحاث مستقلة.

إن معظم الدراسات الجيدة التي قدمت حول سورية تمت في الغرب، وبالرغم من قيمتها العالية وأهميتها في فهم المنطقة، وبالرغم من النقص الذي تعانيه منطقة الشرق الأوسط في أبحاث السياسة والمجتمع، إلا أنه يجب على الباحثين المحليين المساهمة في ردم ثغرة المعلومات تلك. إن الفهم العميق لقضايا المنطقة يمكن بلوغه عندما تتم المزاوجة بين فكر ومناهج البحث الغربية مع المعرفة المستقاة من أرض الواقع والمعلومات التي يتم جمعها ميدانياً، لذا فإن مركز التواصل والأبحاث الإستراتيجية ينخرط مع باحثين وأكاديميين سوريين وغربيين للوصول إلى هذه النتيجة.

إن البيانات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالإضافة إلى الدراسات الإستراتيجية، ستكون متوفرة لصناع القرار والمراسلين والصحفيين والأكاديميين المهتمين بالقضايا السورية، كما أن باحثي مركز التواصل والأبحاث الإستراتيجية سيقومون أيضا بتحليل ودراسة هذه البيانات وإصدار تقارير وأبحاث في القضايا المحلية، وسيتم عرض هذه الدراسات على العامة بالإضافة إلى صناع القرار وكل من المؤثرين والمُتأثرين بها.

إن دراسات مركز التواصل والأبحاث الإستراتيجية ستعمل على الوصول إلى فهم أعمق وأفضل للنسيج الاجتماعي والاقتصادي في سورية في محاولة لرفع الوعي حول كل ما يؤثر على حياة الجميع في سورية، إن هدفنا هو السعي للوصول إلى مجتمع أكثر اطلاعاً، والتأثير على صناع القرار عن طريق وضع هذه المعلومات في متناول وسائل الإعلام المختلفة.

المحتويات

ملخص الدراسة

تناولت هذه الدراسة التطلعات السياسية لعشر جماعات دينية في سورية وتوجهاتها، وتابعت تشكلها ومراحل تطورها بشكل أساسي خلال الفترة 2000–2010. وكشفت الدراسة أن التطلعات السياسية لهذه الجماعات نمت بسرعة كبيرة خلال السنوات العشر الأخيرة، وأن هناك ما يشبه الهجرة الجماعية لهذه الجماعات الدينية باتجاه السياسة بصور مختلفة (اندماج في الدولة، أو اعتراض على السياسات، أو معارضة سياسية للنظام)، وأن السياسات الحكومية لعبت دوراً رئيساً في ذلك. فقد ربطت السياسات المحلية بمتطلبات النظام وحاجاته للبقاء والاستمرار وليس بالحاجات الوطنية الداخلية، الأمر الذي زجَّ بالجماعات الدينية في وسط التجاذبات والتحولات السياسية الدولية في المنطقة، في حين لعبت المتغيرات الدولية والإقليمية المحيطة دوراً مهماً في تشكيل العديد من هذه الجماعات الدينية وتغذية توجهاتها السياسية. وتوصلت الدراسة إلى أن هنالك تفاوتاً في شدة الاتجاهات نحو التطلعات السياسية بين هذه الجماعات، تفسره في بعض الأحيان البنية الفكرية والاجتماعية للجماعة الدينية الناشئة ذاتها، وتفسره في أحيان أخرى نوعية التطلعات التي تقودها، ومدى الإمكانات الموضوعية المتاحة لها لتحقيقها. وأوضحت الدراسة أن استمرار السياسات الحكومية الحالية قد يؤدي إلى نتائج كارثية على المجتمع السوري على المدى القريب، وربما يمتد أثرها إلى أبعد من ذلك فيما لو بقيت هذه التطلعات تنمو بالمعدل الذي نمت فيه خلال السنوات العشر الأخيرة؛ وأن العنف القومي والعنف الطائفي هما أهم المخاطر التي تهدد الدولة، وهما مرشحان للتصاعد بشكل خطير في ظل استمرار السياسات الحكومية الحالية. وفي هذا الإطار نوقشت أيضاً في هذه الدراسة أهم السيناريوهات المستقبلية، وقدمت اقتراحات لمواجهة هذه المخاطر في ظلها. ولاحظت الدراسة أن المقارنة التاريخية لحركة الجماعات الدينية تشير إلى أن تزايد الأزمات السياسية يرافقه تزايد في التطلعات السياسية للجماعات الدينية وفي شدة التوجه نحوها، وأن الخبرة التاريخية للحياة السياسية في سورية تشير إلى أن الاستقرار السياسي والتحول الديمقراطي يصحبهما انحسار لهذا النوع من التطلعات للجماعات الدينية.

مقدمة

سورية هي واحدة من أكثر بلدان الشرق الأوسط تعددية في تركيبتها السكانية، فمواطنوها ينتمون إلى أكثر من عشرة أعراق[1] (90 ٪ عرب) وأكثر من 25 ديانة ومذهباً دينياً[2]، وهي بلد يعتبر مهد الديانتين السماويتين العالميتين (المسيحية والإسلام). يمثل المسلمون السُنّة حسب الإحصاءات الرسمية أكثرية ساحقة (أكثر من 76٪)، وقد منح وجود غالبية منسجمة التركيب عرقياً ودينياً شبه استقرار سياسي واجتماعي لسورية على مدى بضعة عقود، وبشكل خاص في الفترة 1919–1958 التي تخللها الاستعمار الفرنسي وانقلابات عسكرية عديدة. وإذا كانت بعض الجماعات الدينية السنية قد أبدت تطلعات سياسية في وقت مبكر، بما لها من نفوذ قوي على الشارع السوري، إلى مراكز صنع القرار، فإنها سرعان ما تراجعت تطلعاتها مع تنامي قوة التنظيمات السياسية الوطنية وتطور المجتمع المدني في الخمسينيات، بموازاة ظهور أحزاب سياسية لها برامج ذات أبعاد دينية (مثل الإخوان المسلمون)، ولم تظهر أية جماعات دينية راديكالية تطلعات سياسية حتى تاريخ الانقلاب العسكري البعثي في 8 آذار/ مارس 1963، الذي قام به الآباء الروحيون للوحدة الاندماجية مع مصر (1958–1963) وبرنامج حل الأحزاب والبرلمان والاستعاضة عنها بمجلس الثورة، والذي كان معظم أعضائه ينحدر من أقليات دينية مهمَّشة.

ففي حين حافظت الانقلابات العسكرية السابقة على النظام الديمقراطي قام الانقلاب العسكري البعثي بإلغائه. وانعكست الخلفية الأقلوية في هذا الانقلاب على شكل صراع طائفي متسارع بين القادة العسكريين الانقلابيين أنفسهم، وانتقلت شرارته إلى الشارع السوري، وأدى إلى تصدر أول حركة دينية ذات تطلعات سياسية (كتائب محمد) لديها أيديولوجية راديكالية عام 1964. وشهدت الفترة 1970–1999 أحداثاً سياسية عديدة، كان أبرزها تنامي الحركة الإسلامية الراديكالية وعودتها في منتصف السبعينيات للظهور تحت مسمى "الطليعة المقاتلة" وهي التي تغذت من استمرار السياسات البعثية ذاتها، وظهور جماعات دينية مرتبطة تكوينياً

---

[1] الأعراق الأساسية في سورية هي: **العرب، السريان، الآشور، الأرمن، الأكراد، التركمان، الشركس**، إضافة إلى بعض الأقليات القومية لمهاجرين من الأفغان، والألبان، والبوسنيين، والداغستان، والشيشان، وأفارقة، وغيرهم.

[2] حدد قرار المندوب السامي الفرنسي رقم 60 ل.ر تاريخ 13 آذار/ مارس 1936 المسمى بـ"نظام الطوائف الدينية" والمعدل بالقرار 53 ل.ر سنة 1939، والذي مازال معمولاً به إلى الآن، الطوائف الدينية المعترف بها في سورية كالآتي:

1. المواطنون المسلمون: **سنة، شيعة، جعفرية، إسماعيلية، علوية، درزية.**

2. المواطنون المسيحيون: **روم أرثوذكس، روم كاثوليك، أرمن أرثوذكس، أرمن كاثوليك، سريان أرثوذكس، سريان كاثوليك، لاتين، موارنة، آشوريون كلدان (نسطوريون)، كلدان كاثوليك، بروتستانت (عرب وأرمن).**

3. المواطنون الموسويون: **طائفة كنيس دمشق، طائفة كنيس حلب.**

وبقيت طوائف، مثل: **شهود يهوه، والبهائية، واليزيدية/ الأيزيدية والمورمون**، غير معترف بها لعدم صدور قرار يصنفها ضمن الطوائف المعترف بها في سورية. وباستثناء اليزيدية، فإن معظم هذه الديانات هي ديانات حديثة الوجود في سورية.

بالنظام (مثل الكفتارية). إلا أنه وبين 2000 و 2010 ظهرت جماعات دينية جديدة تحمل تطلعات سياسية، في حين أبدت جماعات دينية كانت مهتمة بالإحياء الديني المدني تطلعات سياسية واضحة.

ويمكن للمراقب أن يجد تفسيرات عديدة متداخلة لظهور هذه الجماعات، من التركيبة السكانية الاجتماعية والدينية والسياسات الحكومية والتحولات الاقتصادية والاجتماعية، إلى تطور تكنولوجيا الاتصال، فضلاً عن التحولات السياسية والأحداث الضخمة التي شهدتها المنطقة؛ ولكن إلى أي مدى يمكن أن يكون النمو المتزايد لهذا النوع من الجماعات الدينية وتزايد تطلعاتها السياسية في وقت من الأوقات مصدر تهديد للاستقرار؟ وإلى أي حد يمكن أن يكون ذلك مؤشراً على مخاطر اجتماعية محتملة؟ وهل يشكل العنف أحد انعكاسات هذا التنامي؟ وما هي مسؤولية السياسات الحكومية عن ذلك؟.

مفاهيم الدراسة

إذا كان بالإمكان تعريف "الجماعات الدينية" على أنها الحركات أو الجماعات الدينية التي لدى أفرادها وجهة نظر متشابهة عن الدين وعالم السياسة، ولديها نظام عضوية ما، فإنه بهذا المعنى لا يكون مفهوم "الجماعة" دائماً مطابقاً لمفهوم "الطائفة". وانطلاقاً من هذا المفهوم تسلط هذه الدراسة الضوء على التحولات التي طرأت على التطلعات السياسية لعشر جماعات دينية ذات أهمية في سورية في السنوات العشر الأولى من عهد الرئيس بشار الأسد، وتلاحظ الآثار الحاسمة التي يمكن أن تتركها على التنمية السياسية، والمخاطر المحتملة في المستقبل فيما إذا حصل أي تغيير، وتستكشف أفضل الطرق للتعاطي مع الطموحات السياسية لتلك المجموعات الدينية في سورية من خلال اقتراحات تقدمها لأصحاب القرار والمعنيين بالتغييرات في سورية والنمو والاستقرار السياسي في الشرق الأوسط، ودعم التحول الديمقراطي فيه.

وبالاعتماد على مفهوم "الاتجاه" المستمد من العلوم الاجتماعية يمكن اختصار مفهوم "الاتجاه السياسي" في هذه الدراسة بأنه النزوع نحو التأثير في الحياة السياسية لأهداف محددة، في حين أن "التطلعات السياسية" تكون شكل التأثير السياسي ونوعه. وانطلاقاً من ذلك فإن هدف الدراسة هو أيضاً معرفة شدة "الاتجاهات السياسية" التي تولدها "التطلعات السياسية" لدى الجماعات الدينية محل الدراسة، وتقديم اقتراحات لأصحاب القرار والمعنيين بالتغييرات في هذا البلد الذي يحوز على جغرافيا سياسية حساسة في قلب الشرق الأوسط، وللقيادات الوطنية المهتمة بالنمو والاستقرار السياسي فيه.

وبما أن الاتجاهات لا يمكن أن تخضع للملاحظة الحسية المباشرة، وإنما يتم كشفها عن طريق أنماط السلوك المعبرة عنها، فإن هذه الدراسة ستعتمد على منهج هو الأكثر شيوعاً في دراسة الاتجاهات، وهو الدراسة الوصفية لتكوين نظرية متماسكة حول اتجاهات الجماعات الدينية المقصودة بالبحث؛ حيث يهتم البحث بتكوُّن الاتجاهات والعوامل المؤثرة في ذلك، وتعديل الاتجاهات، وكيف يأخذ هذا التعديل مجراه، والتفاوت في الاتجاهات من جانبها الإيجابي وجانبها السلبي، لينتهي إلى وضع وجهة نظر حول طبيعة الاتجاهات ومكانتها في

نظام هذه الجماعات الدينية، وسيتم ذلك في إطار مراقبة تطور هذه الأحداث خلال عشر سنوات، وفهمها كما تظهر اليوم، وإيجاد التفسيرات السياقية الممكنة لفهم ديناميايتها بما يساعد على التنبؤ بالمسارات في المستقبل.

مصادر الدراسة

تعتمد هذه الدراسة بشكل أساسي على المصادر المفتوحة، ويشمل ذلك الكتب المطبوعة والصحف والإنترنت والقنوات التلفزيونية والمقابلات الغنية بالمعلومات التاريخية والراهنة المفيدة عن الجماعات الدينية العشر محل البحث، والأحداث المتعلقة بها، وتستند في بياناتها إلى المصادر الحكومية المعلنة والمنشورة، وكذلك إلى وثائق الأمم المتحدة والمنظمات الدولية كلما اقتضت الحاجة، وأيضاً إلى بيانات المنظمات الحقوقية (الوطنية والدولية)، بالإضافة إلى نتائج الدراسات البحثية المتعلقة بالجماعات الدينية والتأريخ السياسي لسورية (في السنوات العشر الأخيرة بشكل خاص).

أولاً: الجماعات الدينية ما قبل عام 2000

1. الجماعات الإسلامية

ظهرت "الجماعات الدينية" الإسلامية الحديثة في سورية بعد الحرب العالمية الأولى[3]، ويختلف مفهوم الجماعات الدينية الحديثة عن تلك التقليدية بوجود قضية معاصرة تمثل قضيتها المركزية، وتمنحها رؤيتها عن قضيتها سماتها الخاصة[4]. وبالرغم من أن عدداً من الجماعات الدينية نشأ في سورية[5]، إلا أنها كانت حتى ذلك الوقت محلية، في حين أن الجماعات الإسلامية الكبرى نشأت في أنحاء أخرى من العالم الإسلامي (الدعوة والتبليغ في باكستان، والنورسية في تركيا، والأخوان المسلمون في مصر.. إلخ)، يعود ذلك إلى طبيعة الجماعات السورية التي انشغلت بالشأن السياسي منذ نشأتها[6]، إلا أنها لم تكن تملك تطلعات سياسية تؤدي إلى تغيير النظام، أو ذات تأثير على صنع القرار، ولا حتى بالمطالبة بـ"تطبيق الشريعة"، والمثير في الأمر أن تلك الجماعات جميعها كانت منخرطة في اللعبة الديمقراطية دون أن تبدي أي توجس أو خوف منها[7]، بما فيها "جمعية التمدن الإسلامي" (أسست 1932، وأعضاؤها من طبقة صغار التجار) التي تمثل تياراً سلفياً فريداً في ذلك الوقت، إذ كانت تجمع بين السلفية والديمقراطية. وباستثناء "جماعة عبد الكريم الرفاعي"، والتي عُرفت لاحقاً بـ"جماعة زيد"[8]، وكذلك "جماعة القبيسيات"[9] فإن معظم الجماعات التي سنتناولها كانت حينئذ مشغولة بالسياسي حتى الاستنفاد، ففي حين انتهى أعضاء "الجمعية الغراء" البارزون (تأسست 1924، وكانت مؤسسة لتعليم الفقراء) مثلاً، إلى مثقفين قوميين وليبراليين وإسلاميين ديمقراطيين، مما أدى إلى تفكك الجماعة فيما بعد، فإن جماعات دينية عديدة أخرى ممثلة في جمعيات متعددة (أبرزها جمعية "شباب محمد" في دمشق، وجمعية "دار ابن الأرقم" في حلب، و"جمعية

---

[3] انظر: لافان، آرنو. **حركة إسلامية في ظل نظام عسكري: جماعة زيد الدمشقية أنموذجاً**، ترجمة: محمد عبد الرؤوف، ضمن كتاب: **الإخوان المسلمون في سورية**، تأليف جماعي (مركز المسبار، دبي، ط1، 2009) ص210.

[4] قارن مع: المصدر نفسه.

[5] انظر: سعد الدين، عدنان. الإخوان المسلمون في سورية (دار عمار، عمان، ط1، 2006)، ج1، ص ص55-123.

[6] انظر:

الحاج، عبد الرحمن. **ظواهر الإسلام السياسي وتياراته في سورية** (ضمن: معركة الإصلاح في سورية، تحرير رضوان زيادة، مركز القاهرة للدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2006)، ص ص125-170.

زيادة، رضوان. **الإسلام السياسي في سورية** (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دبي، ط1، 2008) ص ص9-15.

[7] عن الحركة الإصلاحية السلفية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين انظر: كومنز، ديفد دين. **الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سورية أواخر العهد العثماني**، ترجمة: مجيد الراضي (دار المدى، دمشق، ط1، 1999) ص ص141-251.

[8] نسبة إلى جامع زيد بن حارثة في حي باب سريجة (جنوب غرب مدينة دمشق القديمة) حيث تأسست الجماعة وانطلق نشاطها.

[9] نسبة إلى مؤسسة الجماعة منيرة القبيسي.

الشبان المسلمين" في حمص) انتهت إلى تشكيل حزب سياسي (عام 1946) هو "الأخوان المسلمون"[10]، الذي يجمع بين إيمانه بالديمقراطية والمنطلقات الدينية الثقافية لأتباعه، ليتشكل أول حزب إسلامي في سورية انطلاقاً من اندماج جماعات دينية متشابهة الرؤية. ويجب في هذا السياق ملاحظة أن تجربة الإسلام السياسي وبنياته الفكرية تختلف كثيراً عن مثيلاتها في دول الجوار (مصر ولبنان والعراق) كما لاحظ غير واحد من الباحثين، مثل يوهانس رايسنر وباتريك سيل.

1.1. الأكراد الإسلاميون القوميون

حتى الربع الأخير من التسعينيات كان إسلاميو الأكراد من أبناء المدن جزءاً من الحركة الإسلامية الوطنية، موزعين بين أحزاب إسلامية (الأخوان، والتحرير)[11]، وأثبتت أحداث الثمانينيات أن الأكراد في التنظيمات الإخوانية كانوا جزءاً من التنظيمات المدينية، وليسوا من مناطق الشريط الكردي الحدودي في الغالب، أي القريبين جغرافياً من مناطق أحداث العنف التي شهدتها المدن الكبرى.

ومع أن وجود حركة إسلامية كردية في سورية تأخر كثيراً مقارنة بالحركة الإسلامية الكردية في العراق[12]، ألا أن تَشَكُّل نواة جماعة إسلامية كردية في سورية ذات تطلعات سياسية كان قد بدأ بعد حرب الخليج الثانية (مطلع التسعينيات المنصرمة) في بوادر انشقاق عن الحركة الصوفية في شكل رئيس. فقد أدت حرب الخليج الثانية إلى تزايد مطالب الأكراد بالحكم الذاتي في إقليم كردستان العراق، وبدا أن الحركة القومية الكردستانية (يسارية وشيوعية عموماً) تحقق انتصارات "قومية" على الأرض، الأمر الذي انعكس في ضخ روح قومية جديدة في الشباب الأكراد، الذين وجدوا أنفسهم مشدودين بحماس أكبر لفكرة "كردستان"، الدولة

---

[10] انظر: سعد الدين، **الإخوان المسلمون**، م.س، ج1، ص109.

[11] أشار الإخوان المسلمون السوريون في وثيقتهم المعنونة بـ"**القضية الكردية: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية**" (لندن، 17 أيار/ مايو 2005) إلى أن الأكراد شكلوا جزءاً من كوادر الجماعة.

[12] فقد تأسس أول تنظيم إسلامي كردي في العراق عام 1988 تحت مسمى "**حزب الله الثوري**"، ولكنه حل نفسه ببيان أعلنه فور سقوط النظام العراقي في نيسان/ أبريل 2003. وقد عزا الحزب أسباب حل نفسه إلى الواقع الجديد والمعطيات الجديدة بعد إسقاط النظام ، إلى أن وجودهم لم يعد مبرراً، فهم وجدوا أصلاً لكي يساهموا في تحرير شعبهم من نظام صدام حسين، وقد تم ذلك. وتأسست بعد ذلك جماعة "**أنصار الإسلام**" (كانون الأول/ ديسمبر 2001)، و"**الاتحاد الإسلامي الكردستاني**" (إخواني 1994)، ثم "**الحركة الإسلامية في كردستان**"، و"**الجماعة الإسلامية**"، وهذه الأخيرة تعتبر امتداداً للحركة الإسلامية الكردستانية، وهي الحركة الأم لجميع التنظيمات الإسلامية السلفية الجهادية، وكان نفوذ تلك الحركة يتركز في المناطق الحدودية المتاخمة لإيران (حلبجة وطويلة وبيارة) وغيرها من المناطق الحدودية التي كانت مركزاً لنشاطاتها. وورثت الجماعة نفوذ الحركة الإسلامية في تلك المناطق بعد الضعف الذي أصاب الحركة الإسلامية. والجماعة الإسلامية، مثل الاتحاد الإسلامي، خاضت الانتخابات البرلمانية العراقية والكردستانية بتحالفات سياسية مع أحزاب كردية أخرى. انظر:

تأليف مشترك، **الإسلامية الكردية** (العراق) (مركز المسبار، دبي، ط1، 2008).

حذر شديد في التعاطي مع الانتخابات خوفاً من انقسام الصف الكردي (صحيفة الشرق الأوسط، 1 آذار/ مارس 2010) العدد 11416.

حجي مصطفى، فاروق. **ماذا وراء ملاحقة الأحزاب الإسلامية الكردستانية؟** (صحيفة المستقبل 28 آب/ أغسطس 2003).

الكردية القومية "على الأرض التاريخية". والواقع أنه ما كان بإمكـان أبنـاء الحركـات الدينيـة التقليديـة الأكـراد الانفلات من تأثير إنجاز "الحكـم الـذاتي" لإقلـيم "كردسـتان العـراق"، وهـو مـا أدى إلى دفعهـم بقـوة باتجـاه أيديولوجيا توفيقية تجمع بين الإسلامية (الأممية الشمولية) والكردية (القومية العنصرية). وبالرغم من أن الجمـع بين هذين الاعتقادين "المتنافرين" كان صعباً، إلا أنهم وجدوا في تراث الحركات الإسلامية العراقية وأدبياتهـا مـا يساعدهم على ذلك (وبشكل خاص حزب الله الثوري، والاتحاد الإسلامي الكردستاني)، ومـا سـهل لهـم الأمـر أيضاً وجود بعض الحقائق الكردية الحديثة، التي تشير إلى أن آباء الحركة القومية الكردية كانوا زعماء دينيين (مثل: الملا سعيد بيران عام 1925، الذي دعا إلى إعـادة الخلافـة الإسـلامية، والمـلا محمـود برزنجـي 1919–1923، والملا أحمد بارازاني 1933، والملا مصطفى بارازاني 1961–1970).

شهدت الفترة 1991–1998 امتداداً للفكر السلفي في الإسلاميين الأكراد بشكل واضح (تركز في مدينة القامشلي)، إلى الحد الذي أدى إلى تأثر نجل شيخ الطريقة الخزنوية الواسعة الانتشار، معشوق الخزنوي، به، وهـو الذي تابع دراسته لاحقاً في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة تحت تأثيره (تخرج منها سنة 1984). ومع أنه بـدأ بالظهور مطلع الثمانينيات[13] رداً على التطرف الـصوفي الموغـل بالخرافـة والأسـاطير، إلا أن هـذا الامتـداد بقـي محصوراً في الفئات الشبابية الصاعدة التـي لم تكـن تنتمـي إلى الحركـات الـصوفية التقليديـة، وإنـما كانـت تحمـل تطلعات إسلامية محافظة، وجدت في الفكر السلفي ملاذاً للتعبير الاحتجاجي بلغة دينية أكثر قابليـة عـلى تفـسير الأمور السياسية والظروف الاجتماعية التي تجري في المنطقة. وبسبب نفورها القوي من الأيديولوجيا الماركـسية، التي تلبست بالكامل بالقومية الكردية، كانـت تجـد نفـسها أكثـر التـصاقاً بـالتفكير الإسـلامي الأممـي المتجـاوز للأعراق والقوميات، الأمر الذي لم يجعل "القضية" الكردية القومية واحـدة مـن قـضاياها. وعـلى العكـس مـن ذلك؛ اتجه السلفيون الأكراد إلى مقاومة الفكر القومي الكردي، والتفكير الصوفي الطُّرقي، ونسجوا علاقاتهم مـع المجتمع الـسوري والجماعـات الدينيـة الـسلفية في سـورية وخارجهـا، وتـأثروا بـشكل خـاص بفكـر الـصحوة السعودي[14]. ويصعب وصف انتشار الفكر السلفي بين فئات شـبابية إسـلامية كرديـة بأنـه أدى إلى تـشكيل مـا يمكن وصفه بـ "جماعة"، ذلك أن تجذُّر الفكر الصوفي الديني، والانتشار المتزايد للأيـديولوجيا القوميـة الكرديـة أدّيا إلى الحد من الانتشار الاجتماعي المنظم للفكر السلفي وحصره في حالات فردية، حتى مع تحولهـا إلى ظـاهرة، وحالا دون تحوله إلى حركة دينية أو حتى جماعة دينية متماسكة، على غرار "الجماعة الإسلامية" الكردية في العـراق ذات التوجهات السلفية.

على أنه يجب التنويه أيضاً بأن العديد من شباب الأكراد انضموا إلى "جمعية المرتضى" الشيعية التي كان قـد أسسها جميل الأسد (شقيق الرئيس حافظ الأسد) عام 1981 بدعم من أخيه رفعت الأسـد قائـد سرايـا الـدفاع، وذلك بالرغم من عدم وجود أكراد شيعة أو أكراد علويين سوريين. إلا أن انطلاقة الفكر الراديكالي لحزب العمال الكردستاني بزعيمه التركي (عبد الله أوجلان) المقرب من النظام السوري، والـذي قـدَّم دعمـه للجمعيـة إياهـا،

---

[13] صدر في هذه الفترة أول كتاب في سياق الصراع الصوفي– السلفي الذي بدأ لتوه التوغل بين الجماعـات الكرديـة الـسورية تحـت عنوان: **"ردود على شبهات السلفية"** للشيخ **"محمد نوري الشيخ رشيد النقشبندي الديرشوي"** عام 1987.

[14] حول فكر الصحوة السعودي، انظر: الخضر، عبد العزيز. **السعودية: سيرة دولة ومجتمع.. قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010).

بالإضافة إلى السياسات الحكومية، فضلاً عن ما قدمته الجمعية من ميزات، إذ كان "أعضاء الجمعية المهمين يُسلحون، وتقدم لهم سيارات الحماية الخاصة من قبل سرايا الدفاع"[15]، فضلاً عن الوعود التي كان يرددها جميل الأسد بالاهتمام بالشأن الكردي، كل ذلك جعل آلاف الأكراد ينضمون إلى الجمعية في وقت قياسي[16]. وبالرغم من أن الجمعية حُلت في سياق الصراع على السلطة مع رفعت الأسد، إلا أن أفكار ومعتقدات جمعية المرتضى بقيت مستمرة ولم تنطفئ بالكامل إلا بعد منتصف الثمانينيات. على أن الجماعة الدينية-السياسية التي تمثلها جمعية المرتضى كانت ممتدة في الأراضي السورية، وكسبت نفوذاً متفاوتاً بين جميع السوريين المسلمين أو العلويين، مع أن تأثيرها الأساسي بقي في مناطق العلويين والأكراد.

في المقابل بدأت التوجهات القومية الكردية، التي ظهرت مبكراً[17]، تتسرب إلى كبرى الجماعات الصوفية وإلى العائلات/ الجماعات الدينية الكبرى (حقي، والديرشوي، والخزنوي)[18]، وأثار هذا التسرب القومي الكردي إلى الجماعات الدينية الصوفية انتباه الأجهزة الأمنية، التي سارعت بتكثيف مراقبتها والعمل على وقفه، وبشكل خاص في كبرى هذه الجماعات الدينية جماعة الخزنوية، وفي شكل خاص مرشد الجماعة وزعيمها "الشيخ محمد" الذي عُرف بفساد غير مسبوق في الخزنويين[19]، وهو أمر سهل للأجهزة الأمنية التحكم به والضغط عليه لمواجهة التمدد القومي في جماعته، وتوجيهها في مسار يصب في مصلحة استمرار النظام.

و كان القلق يساور كثيراً من أتباع الجماعات الدينية الكردية في الجمع بين العقيدتين المتقابلتين، الإسلامية والقومية الكردية، ولهذا بقيت النزعة القومية الكردية في الجماعات الإسلامية على شكل تعاطف قومي، ولم يتحول هذا التعاطف إلى فكر قومي أو قومي إسلامي طيلة فترة الثمانينيات. إلا أن تغييراً ما حصل بسبب ذلك التأثير القومي، وهو شيوع "وعي" سياسي جديد بما يوصف بأنه "القضية الكردية"، وانتشار رقعة الإيمان بها في جماعات طالما أُسقطت من حساب القوميين الأكراد، الذين كانوا جميعاً يساريين وشيوعيين، أي "أعداء" أيديولوجيين.

شكل اعتقال عبد الله أوجلان (شباط/ فبراير 1999) حدثاً هز الوجدان الكردي، وساورت الشكوك الأكراد بمساعدة ما للسلطات السورية في العملية[20]، بعد تهديدات تركية عسكرية في نهاية 1998. وكان هذا

---

[15] تأليف مشترك، **البعث الشيعي في سورية**: 1919-2007 (المركز الدولي للدراسات السورية، لندن، ط1، 2009)، ص43.

[16] المصدر نفسه، ص44.

[17] ظهرت الحركة القومية الكردية في الخميسنيات من القرن المنصرم، وفي آب/ أغسطس 1957 أسس أول حزب قومي كردي في سورية، باسم: "الحزب الديمقراطي الكردستاني". انظر:
بدر الدين، صلاح. **الحركة القومية الكردية في سورية: رؤية نقدية من الداخل** (رابطة كاوا للثقافة الكردية، بيروت، ط1، 2003)، ص26.

[18] الجزيري، عبد الله بن عبد الرحمن. **الخزنوية خداع وتضليل** (د.ن، د.م، ط2، 2006)، ص4. الكتاب متوفر على شكل نسخة إلكترونية في مواقع عديدة على الإنترنت، منها: http://www.alsoufia.com/articles_attach/kazny.zip.

[19] انظر: المصدر نفسه.

[20] ويبدو أن أوجلان نفسه كان يعتقد بهذا الدور السوري وتبين لاحقاً أن أكراداً متورطون في العملية، وأن العملية تمت بمساعدة الموساد الإسرائيلي، وأن الأسد الأب لم يخن حليفه، انظر ملخص تفاصيل اعتقال أوجلان (التي نشرها حورن توماس في كتابه الشهير "أسرار الموساد")، على الوصلة: http://www.gemyakurda.net/modules.php?name=News&file=article&sid=29277

الحدث نقطة تحول في المزاج الكردي السوري وفي العالم. لقد فقد التحالف الذي شكله أوجلان مع الأسد آخر عراه بشكل دراماتيكي، ما أيقظ لدى الأكراد السوريين الإسلاميين شعوراً قوياً بالانتماء القومي المشترك مع أكراد العالم، وإحساساً بـ"الظلم" الذي لحق بهم، والذي كان حتى ذلك الوقت ضعيفاً، إذ كان هذا التحالف مع أوجلان يمثل صمام الأمان لضبط الحراك الكردي في سورية. فقد كان الرجل يرى أنه لا توجد قضية كردية في سورية، وأن الأكراد السوريين عليهم أن لا يفكروا خارج منطق الوطنية السورية[21]. عززت قضية أوجلان فرص تمدد الاتجاه القومي في صفوف الجماعات الدينية الكردية جميعها، ووجدت الجماعات الدينية في أعلام التراث الإسلامي الأكراد ما يعزز انتماءها القومي، في وقت كان القوميون اليساريون والليبراليون يوجهون نقداً قاسياً لتراثهم الإسلامي، الأمر الذي جعل مراجعة التراث الإسلامي العلمي والمعرفي الكردي تتوسع على نحو غير مسبوق.

وبالإمكان الجزم بأن الجماعات الكردية الدينية حتى نهاية عهد الأسد الأب لم يكن لديها تطلعات سياسية واضحة، بقدر ما كان لديها تعاطف قومي متزايد تلقى دفعات مفاجئة من الشحن في أحداث العراق (بشكل خاصة المجزرة الرهيبة في حلبجة معقل الإسلاميين العراقيين)، وتركيا (قضية أوجلان).

2.1. "جماعة زيد"

ظهرت هذه الجماعة في سياق نهضة قوية لحركات دينية إحيائية في الفترة 1919-1958. وكان الشيخ عبد الكريم الرفاعي (1901-1973)[22] واحداً من أبرز رجال الدين الذين قادوا تلك الحركة، ذلك أنه بينما اتجه الآخرون إلى التعليم النظامي وتطوير التعليم الديني التقليدي في المدارس ومعاهد التعليم الشرعي اتجه هو إلى تجار السوق وأرباب الحرف من الطبقة المتوسطة الدمشقية[23]، في حلقات مسجدية تعليمية متعددة المستويات تقدم معرفة دينية تثقيفية متينة، وتربية أخلاقية إسلامية تحمي أتباعها من الانزلاق في مهاوي "الضلال"، وفي

وانظر: مقابلة مع **قره أيلان** زعيم حزب العمال الكردستاني الحالي (صحيفة الشرق الأوسط، 18 أيار/ مايو 2009). وانظر أيضاً مقال "**حدثني أوجلان ..قال**" والذي يكشف فيه كاتبه بعض ما زعم أنه سمعه من أوجلان في روما قبل اعتقاله بوقت قصير:
http://www.mandaeanunion.org/Views/AR_Views_473.html

[21] كان أوجلان يرى أن "غالبية الشعب الكردي في سورية قد نزحت من كردستان الشمالية" وأن الحديث عن "كوردستان سورية... ليس موضوعياً، وهو ليس مفهوماً دقيقاً، التسمية الأصح هو أن نقول عنهم (الأكراد السوريون)، فهولاء قد فرّوا من ظلم واستبداد العثمانيين والجمهورية التركية، نتيجة مشاركتهم في الانتفاضات التي اندلعت في كردستان".
كورد، جان. **صوب معالجة تاريخية جادة للأوجلانية (9): الأوجلانية والقضية الكوردية (4-4)**، 3 آب/ أغسطس 2010. انظر الدراسة في الموقع الرسمي للحزب الديمقراطي الكوردي في سوريا (البارتي) على الوصلة:
http://www.pdksp.net/article-print-3960.html

[22] حول السيرة الذاتية للشيخ الرفاعي انظر موقع جماعة زيد على الإنترنت (صدى زيد):
http://www.sadazaid.com/catplay.php?catsmktba=230

[23] لافان، **جماعة زيد**، م.س، ص212.

الوقت نفسه تعمل على تشجيعهم على تحصيل المعرفة العلمية المعاصرة[24]. وقد أخذت الجماعة قوتها من انتشارها المسجدي ومن الوسط الذي تتحرك فيه. ويبدو أن شعوراً ما بالنجاح حفز الشيخ الرفاعي إلى التفكير في تحويل "الجوامع إلى جامعة" (بالاستناد إلى دور المساجد في التراث الإسلامي، ودورها التقليدي في المجتمعات الإسلامية)، بما يؤدي إلى تأسيس "مجتمع إسلامي بديل"[25]. وبالرغم من أن أساس الجماعة يرتبط بتوجهات صوفية، إلا أن تطور الجماعة لاحقاً وتوسعها ضم إليها أعضاء بارزين ذوي انتماءات سلفية، ولكنها في الواقع "سلفية رخوة" تأثرت بمدرسة "أهل الحديث" التراثية بشكل رئيس، وليس بالوهابية السعودية.

قيادة الجماعة ممثلة في شخصية "الشيخ" (مؤسس الجماعة) كانت محور تماسك الجماعة ذاتها[26] والتي تمتد عبر شبكة مساجد رئيسية في دمشق، وبالرغم من ذلك فإنه عندما توفي الشيخ عام 1973 لم يجد أتباعه صعوبة في الاجتماع على خليفته ونجله أسامة (مهندس، مواليد دمشق 1946) فقد سهل لهم ذلك النموذج الصوفي في نقل المشيخة بالتوصية، بالإضافة إلى الكارزمية والسلوك القيادي الحسن الذي تمتع بهما شيخها الجديد.

بقيت الجماعة طيلة ثلاثة عقود بعيدة عن أية نشاطات سياسية، باستثناء بعض الاعتراضات على بعض السياسات الحكومية المتصلة بالمجال الديني والأخلاقي، ولم يبد الشيخ الرفاعي أي نوع من الطموح السياسي، إلى أن وقعت أحداث العنف في السبعينيات وما رافقها من تصاعد في الخطاب الطائفي مع نمو متزايد للتوجهات الراديكالية الإسلامية التي تقودها "الطليعة المقاتلة"[27]، حيث وجد الراديكاليون في جماعة زيد "شبكات معدة سلفاً" من الأعضاء يمكن أن تساعدها بتطوير الصراع بشكل دراماتيكي وتوسعه[28]. ومع أن قيادات الجماعة أحجمت عن الانصياع للضغوط التي تعرضت لها من الأتباع، إلا أن أحد زعماء الصف الثاني في الجماعة مضى إلى "عقد تحالف سري" مع قيادات الطليعة، وأقنع العديد من أعضاء الجماعة بالانضمام إلى الحركة الإسلامية الراديكالية الآخذة في الصعود. وفي نهاية المطاف تلقت الجماعة ضربة أمنية قاسية، وقتل وسجن معظم أعضائها الذين انضموا إلى الطليعة المقاتلة، فيما لجأ قادتها البارزون (بمن فيهم شيخ الجماعة) إلى المملكة العربية السعودية[29].

وعندما عاد شيخ الجماعة أسامة الرفاعي إلى دمشق – في سياق رغبة الأسد الأب بتسهيل انتقال السلطة إلى ابنه بشار عبر التخفيف من الاحتقان السني، وإرضاء الطبقات المتوسطة والتجار الذين كانت مرجعيتهم الدينية تتمثل في الشيخ الرفاعي – كانت الجماعة قد تفككت إلى حد كبير، ولكن إرثها الروحي مازال فاعلاً، وكان من السهل أن تجد طريقها إلى إعادة ترميم شبكتها المسجدية في بضع سنين، ليبدأ الشباب بالتدفق إليها.

---

[24] المصدر نفسه.

[25] الرفاعي، سارية. **من فقه الدعوة** (موقع صدى زيد 24 شباط/ فبراير 2010)، انظر المقال على الوصلة:
http://www.sadazaid.com/play.php?catsmktba=436

[26] لافان، **جماعة زيد**، م.س، ص213.

[27] انظر: الحاج، عبد الرحمن. **من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي**. ضمن كتاب **الإخوان المسلمون في سوريا**، م.س، ص ص225–264.

[28] المصدر نفسه، ص216.

[29] المصدر نفسه، ص217.

وحتى وفاة الأسد لم تبد الجماعة أي ميل سياسي معين، ولم تمارس أياً من النشاطات العامة التي يمكـن أن تـصنف بأنها سياسية.

3.1. القبيسيات

"الأخوات القبيسيات" حركة سورية دينيّة إسلامية نسوية فريدة في العالم، لها امتداد وأتباع في أنحاء مختلفـة منـه، وهي الجماعة الدينية السورية الوحيدة ذات الطابع العالمي فعلياً[30]. وقد أثار عملها في الظـل قصـصاً وحكايـات تصل إلى حد الأسطورة، كما جذبت شبكتها العنكبوتية الممتدة في طبقـات الأثريـاء والأمـراء والمسؤولين اهـتمام الأجهزة الأمنية والسياسية، وأثارت أفكارها وانتماؤها الصوفي حفيظـة الـسلفية وأصـحاب التوجهـات الدينيـة الراديكالية وحركات الإسلام السياسي الجهادية.

عملت منيرة القبيسي (مواليد 1933)، "الشيخة الكبيرة"، على تأسيس نواة الجماعة في الـستينيات عنـدما كانت الحركة الإسلامية في سورية في أوج نشاطها، من خـلال تدريـسها مـادة العلـوم الطبيعيـة (البيولوجيـا) في مدارس دمشق. ومع تقدم نشاطها دخلت كلية الشريعة بدمشق لدراسة العلوم الدينية دراسة نظامية، وفي الوقت نفسه كانت قريبة جداً من أفكار مفتـي الجمهوريـة الراحـل الـشيخ أحمـد كفتـارو[31]. وقـد منحتهـا شخـصيتها الكاريزمية القدرة على ضم نخبة متميـزة مـن النـساء الدمـشقيات إلى حركتهـا والانخـراط في العمـل الـدعوي الإسلامي على طريقتها.

ربما لا يبدو مفهوماً لكثير من الباحثين لماذا كانت الشخصيات التي انخرطت معها من الطبقة الغنية ومـن العائلات الدمشقية والحلبية العريقة[32]، غير أنه حتى يكون لأي حركة دينية تأثير قـوي وفعـال في المجتمـع فـإن عليها أن تنتشر أولاً في وسط الجسم الاجتماعي المديني من الطبقة المتوسطة المرتبطة بتجار السوق، وهذا بالـضبط ما قامت به الشيخة القبيسي على غرار ما كان يقوم به عدد من الشيوخ في ذلك الوقت (مثل صالح الفرفور وعبـد الكريم الرفاعي). ولاحقاً وبشكل طبيعي أخذت بالانتشار عمودياً في طبقات المجتمع المديني لتصل بـسرعة إلى الأوساط الغنية وذات النفوذ[33]، فغالباً ما يتم التدخل من قبل جهات عليا استفساراً عن سبب استدعاء إحداهن على حد تعبير بعض ضباط الأمن.

---

[30] فأتباعها ينتشرون من سورية إلى الأردن وفلسطين ولبنان والكويت ومصر وصولاً إلى فرنسا وإنكلترا والدول الاسكندينافية وإلى ما وراء البحار حتى كندا والولايات المتحدة.

[31] حميدي، إبراهيم. **"الآنسات القبيسيات" يباشرن في سورية انخراط النساء في "الدعوة الإسلامية" بموافقة السلطات** (تحقيق صحفي) (صحيفة الحياة، 3 حزيران/ تموز 2006).

[32] مثل عائلة جحا، وقويدر، والشيشكلي، والطباع، والغبرة، والكزبري، وتسابحجي، وحلوبي، والزايد، والزعيم.

[33] الأمر الذي أثار اهتمام أجهزة الأمن بجماعة القبيسيات لأنهن "يمثلن عقبة أمام الأجهزة الأمنية؛ نظراً لامتدادهن وعلاقتهن العنكبوتية الواسعة...[حيث تجد] الأجهزة الأمنية صعوبة بالغة في استدعاء إحداهن إلى أحد فروع الأمن؛ نظراً لكونهن من النساء، وما يترك ذلك من آثار وسمعة سيئة ضد هذه الأجهزة وسط المجتمع والأهالي" حسب تعبير "ضابط أمني" حسب ما نقله الصحفي شعبان عبود. انظر:

تحمل جماعة القبيسيات تصورات دينية تقليدية إلا أنها على درجة من المرونة منحها إياها انتشارها في الوسط الاجتماعي المديني في المدن الكبرى. فالأخوات يمتلكن صالات مسرحية وفنية واستوديوهات للإخراج الفني، ولا يجدن حرجاً في الفنون الغنائية والتمثيلية المحافظة التي عادة ما تستثمرها الجماعة لإحياء وزرع القيم الأخلاقية الإسلامية، كما أن منتجاتها الفنية على ضآلتها تحقق انتشاراً واسعاً للغاية، فضلاً عن أنهن يقمن حفلات (مخملية في بعض الأحيان) مدفوعة الثمن في مناسبات اجتماعية ودينية عادة ما يذهب ريعها إلى مؤسسات خيرية تنموية وخدمية يشرفن على نشاطها.

تمكنت جماعة القبيسيات الدينية الإحيائية، والتي لا تمتلك نفس الإمكانية والحرية التي يتمتع بها رجال الدين الذكور في المساجد، من تعويض محدودية حريتها بالإشراف على عدد كبير من المدارس وفي سورية بشكل خاص (نسبة قد تصل إلى40٪ من مدارس دمشق الخاصة مثلاً)، بالإضافة إلى الدروس المنزلية، وأثبتت الجماعة أنها تستطيع استخدام الأدوات التقنية الحديثة ووسائل التربية والتعليم الجديدة في نشر دعوتها، وأنها تجيد الاستثمار في مجال التربية والتعليم النظامي.

وبالرغم من أن هذه جماعة تستند إلى تصورات تقليدية للدين، إلا أنها لا تنحاز إلى جماعات إسلامية ضد أخرى، وقد حافظت على استقلال واضح منذ نشأتها، ولهذا السبب فإنه –كما يقول بعض الباحثين– "كل طرف من الجماعات الدينية في البلاد يقول إنها تابعة له أو قريبة منه"[34]، والواقع أنها قريبة من الجميع، وبعيدة من الجميع في آن واحد.

وليس غريباً أن تتضمن بعض السلوكيات وأشكال الممارسات الدينية طرقاً معهودة في الأوساط الدينية الصوفية المحافظة؛ مثل الأذكار والأدعية المأخوذة من الطريقة النقشبندية على وجه الخصوص (ربما لأن "الشيخة الكبيرة" (منيرة) تأثرت بالشيخ أحمد كفتارو الذي ينتمي إلى الصوفية النقشبندية)، ويبرز العزوف عن الزواج كأحد الظواهر السوسيولوجية في قيادات الجماعة، ويبرر كثير من الأخوات القبيسيات ذلك بالتفرغ للعمل الدعوي، وهو أمر تفسيره أقرب إلى ما هو معروف في التاريخ الإسلامي بظاهرة "العلماء العزاب" مما ذهب إليه البعض في تفسير هذه الظاهرة بمقاربتها بالرهبنة المسيحية.

معظم قيادات جماعة القبيسيات حائزات شهادات جامعية في مختلف الفروع العلمية، وبعضهن حاصل على تعليم عال. وتحرص "الآنسات الكبيرات" (قيادات الجماعة في الصف الأول والثاني) على توجيه تابعاتهن على حيازة شهادات في فروع علمية، بحيث يتكامل مجموع المعارف التي تمتلكها الأخوات لتغطي مختلف الفروع العلمية، وهو أمر يشبه إلى حد كبير دعوة الشيخ الرفاعي تلاميذه إلى حيازة العلوم العصرية. وواقع الحال أن معظم القبيسيات حزن شهادات جامعية، وكثير منهن حُزْنَ شهادات عليا بدرجة الماجستير أو الدكتوراه؛ إلا أنه من الملاحظ أن المستوى العلمي ودرجة الانفتاح الديني يبلغان ذروتهما في دمشق وبيروت والكويت ويتناقصان

عبود، شعبان. **"رجال العمائم في سوريا أكثر حضوراً من المثقفين"** (صحيفة النهار، 27 أيار/ مايو 2004).

[34] مثل: الشيخ البوطي، وجماعة الفرفور، وجماعة الكفتارية، وجماعة زيد. انظر أيضاً: حميدي، **"الآنسات القبيسيات"**، م.س.

في الأماكن الأخرى؛ وعموماً كلما ابتعد الأخوات عن المركز دمشق ("الكعبة المعنوية") انخفض المُستوى التعليمي ودرجة الانفتاح، ومستوى النشاطات كذلك.

ومعظم قيادات الصف الأول في الجماعة السورية - والدولية أيضاً - مازلن ناشطات منذ تأسيس الجماعة. والجماعة آخذة بالتمدد والانتشار أفقياً بتسارع إلى ما وراء الحدود والبحار. وقد حافظت على شبكاتها وتماسكها المتعددة الفروع في أصعب الظروف؛ ساعد على ذلك أن الشيخة المؤسسة، التي ناهزت التاسعة والسبعين من عمرها، مازالت على قيد الحياة، وأن الجماعة تستند عمودياً على الولاء المطلق للشيخة، شأن جماعة زيد والجماعات الصوفية، ولكنها لم تختبر بعد محنة الخلافة التي تدق أبوابها.

وخلال ما يزيد عن أربعة عقود عملت جماعة القبيسيات في الدعوة للإحياء الديني والأخلاقي بالسر والعلن، تبعاً للظروف الأمنية والسياسية المحيطة بالبلاد، وتنقلت القبيسيات بين الدروس في المنازل والبيوت والمساجد والمدارس. ولم يسجّل على الأخوات القبيسيات خلال هذه المدة أية مشاركة علنية في الحديث السياسي، سواء في تأييد النظام أو رفضه، بالرغم من أنها أظهرت له الولاء مراراً لتحاشيه، وبذلك استطاعت الجماعة تجاوز محنة الثمانينيات التي شهدت صراعاً بين الإخوان المسلمين والنظام. وقد بقي تنظيم القبيسيات خارج الضوء طوال عقود، وباستثناء الهجوم الذي شنته جماعات السلفية (في الكويت والأردن) وجماعة الأحباش (في لبنان)[35]، فإنه لم يظهر اهتمام فعلي بتنظيم الأخوات القبيسيات - الذي تأسس في سورية- إلا بعد تولي بشار الأسد منصب الرئاسة خلفاً لوالده.

4.1. "السلفية الجهادية" المستأنسة بعد حرب الخليج

زامن حرب الخليج الثانية، والتي أعقبها "حصار اقتصادي مروِّع على العراق، الانقلاب على الإسلاميين في الجزائر بعد فوزهم في الانتخابات، وأيضاً حدوث مجاز في البوسنة ضد المسلمين، بالإضافة إلى انتهاء حرب "تحرير" أفغانستان من الاحتلال السوفيتي، وعودة العديد من الأفغان العرب إلى بلادهم، فضلاً عن انكشاف حجم المأساة التي تعرض لها الإسلاميون السوريون في سجونهم، بعد أن أفرج عن مئات منهم منذ 1992. وقد واكب ذلك كله انفتاح محدود على العالم الخارجي سمح بالاطلاع على معاناة المجتمعات المسلمة في الخارج، إذ انتشرت في ذلك الوقت ـ وعلى نطاق لا بأس به ـ أشرطة فيديو وكتب ومقالات تتحدث عن مجازر البوسنة وجهاد الأفغان العرب، ومن ثم أُعلن في منتصف التسعينيات "الجهاد" ضد الروس لاستقلال الشيشان أسوة بالدول التي كانت ملحقةً بالاتحاد السوفيتي. أوجد كل ذلك مناخاً يغري الأجيال الشابة ـ التي لم تكن قد وعت بعد أحداث الثمانينيات ـ بالتفكير الجهادي، فتشكلت جماعات سلفية صغيرة غير منظمة مهتمة بالجهاد، لا يجمعها سوى اهتمام مشترك بهذا الموضوع، وأفكار غير واضحة المعالم عنه، لكنها بالتأكيد لا تستقي من الذاكرة الإسلامية السياسية السورية بقدر ما تستقي معنوياً من رموز الجهاد الأفغاني والقوقازي، وعلى الأخص من

[35] انظر: السيد. أسامة. **التنظيم النسائي السري الخطير: أميرة القبيسي** (دار المشاريع، بيروت، ط1، 2003). ويعتبر هذا الكتاب أحد المصادر الرئيسية في النقد السلفي والأحباشي للجماعة.

كارزمية الشيخ **عبد الله عزام** الذي تحول إلى رمز الجهاد الأفغاني العربي بعدما "استشهد" عام 1993 في سيارته مع اثنين من أبنائه في باكستان، فضلاً عن رموز الصحوة الإسلامية السلفية الجديدة الصاعدة في السعودية.

وكانت الانتفاضة الأولى، التي اشتعلت في 1987 واستمرت حتى 1993، قد ألهبت المشاعر الإسلامية للأجيال الفتية وأثارت حماستهم. فعمليات المقاومة الإسلامية ("حماس" و"الجهاد الإسلامي") كانت مثيرة للإعجاب على نطاق واسع بين السوريين، وذلك بجوار ما يحدث في جنوب لبنان، حيث بدأت المقاومة الشيعية ("حزب الله") منذ 1994 تحقق انتصارات تحت شعارات إسلامية ثورية، ولم يكن تأثيرها بالطبع أقل من جاراتها في فلسطين رغم "تنغيص" الاختلاف الطائفي الذي لم يحل رغم ذلك دون تقبلهم وانفعالهم الشديد بإنجازاتها البطولية.

ومن جهة أخرى انهار الاتحاد السوفيتي الذي طالما شكل سنداً لنظام الأسد، ومنيت العقيدة الماركسية بهزيمة نهائية، ما زاد الاهتمام بالإسلام على الصعيدين المحلي والعالمي. وقد عمل النظام على دعم بعض الرموز الدينية التي تحالفت معه[36]، بشكل خاص تلك التي عُرفت بعدائها للإخوان المسلمين لتوجيه "الصحوة الإسلامية" التي بدأت تشهدها سورية (مع المنطقة عموماً) تجنباً من أن تمسَّ أسس النظام، بل إن تصاعد الصحوة الإسلامية وبروز نجم الحركات الإسلامية في الدول المجاورة ربما كانت وراء تبرير الشيخ **البوطي** (أقرب الرموز الدينية إلى النظام في ذلك الوقت، والمعروف بعدائه لحركة الإخوان) القمع الدموي الذي مورس ضد الإسلاميين فقهياً في كتابه "**الجهاد في سبيل الله: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟**"[37]، وبالتأكيد لم يكن صدى ذلك طيباً البتة في نفوس السوريين الذين عانوا من آلام "الأحداث" وفظائعها ما يفوق تحملهم.

وكان الشيوخ منذ انتهاء "الأحداث" قد عملوا على إضعاف التوجه السياسي في أفواج الشباب، وحرصوا على الدعوة إلى إسلام "روحي" يتجنب السياسة بشكل كامل؛ فقد بدأ عدد من الشيوخ المستقلين بالعمل ـ بعد أن تقلص التدين الإسلامي قسراً إلى أدنى حدوده من الإعلان والبوح خوفاً من الاستباقية الأمنية ـ على حصر نشاطه في تدريس العلوم الشرعية وبث روح التصوف والأخلاق للعامة، مع تطمين مستمر للأجهزة الأمنية والسياسية إلى اختلافهم وتباينهم مع الأخوان. ومعظم هؤلاء مشايخ تقليديون و"خصوم أصليُّون للنهج الإخواني ولمختلف تيارات الإسلام السياسي (...) حرص هؤلاء المشايخ على "تعقيم" الجوِّ المحيط بهم من كل ما يمكن أن يثير "فتنةً" تعيد البلد إلى ما عاناه من "بلاء" وألحوا على تلاميذهم ومريديهم المتكاثرين بأن ينشغلوا

[36] أبرزهم الشيخ **محمد سعيد رمضان البوطي**، وجماعة **"صالح الفرفور"**.

[37] انظر: طبعة دار الفكر، دمشق، ط1، 1993م، ص172-173، واعتماداً على موقفه هذا قام بقايا "الطليعة المقاتلة" بالحكم عليه بالردَّة، انظر مثلاً مقال: أبو بصير عبد المنعم مصطفى حليمة الطرطوسي، **هذا هو البوطي فاحذروه**، في موقع "منبر التوحيد والجهاد": http://www.tawhed.ws

أو على الرابط: http://www.altartosi.com/refutation/refut016.html

بـ"طلب العلم" و"تهذيب النفس"، وتجنّبوا الإشارة إلى أي عمل عام سـوى العمـل الخـيري. وكلـما لـزم الأمـر كانت مواقفهم، ومواقف مريديهم، غير "أخوانيه"، بل "ضد أخوانيه" كذلك"[38].

لكن رغبة حافظ الأسد في تحقيق انفتاح اقتـصادي محـدود للغايـة يـسترضي بـه أركـان نظامـه والـشارع الغاضب من المشاركة في حرب الخليج الثانية، ألجأته إلى إصدار القانون الاسـتثماري رقـم 10 عـام 1991، بعـد حرب الخليج مباشرة[39] أكثر من أي فئات أخرى، ومع ذلك فقد رافق هذا القـانون نـوع مـن التراجـع المحـدود لمظاهر الدولة الأمنية التسلطية، بالسماح للصحافة الأجنبية بالدخول إلى سورية تدريجياً، وهو أمر كـان ضروريـاً؛ إذ الإطار السياسي ليس مفصولاً ولا محايداً أو مستقلاً عن الإطار الاقتصادي، ولا يمكن أيضاً وبطبيعة الأشـياء أن يوجد "استثمار" مع الخوف، الأمر الذي أدى إلى التخفيف من سيطرة الإعـلام المحـلي واحتكـاره للمعلومـة، وإن كان بقدر محدود، فقد كان مألوفـاً أن تمنـع أعـداد مـن الـصحافة، أو تنـزع مـن الـصحيفة صـفحة أو بـضع صفحات لدى مرورها على مؤسسة "الرقابة"!.

وسمح هذا الانفتاح المحدود في نطاق الحريات الشخصية والاقتصادية بـالتعبيرات الاجتماعيـة والدينيـة للمجتمع السوري المحافظ للظهور بشكل "خجول" غالباً. إلا أن هـذا الظُّهـور تزايـد إبـان عقـد التـسعينيات، لتظهر على السطح مظاهر التدين المكبوتة (اللحى والحجاب واللباس وارتياد الجوامع والمساجد)، مع بقاء النظام محتفظاً بطابعه التسلطي، وقبضته الأمنية الحديدية. بيد أن هذه المساحة المحـدودة مـن الانفتـاح كـان لهـا تأثيرهـا السحري في شعور السوريين بقدر من الحرية.

وفي عام 1995 انطلقت **"قناة الجزيرة"** القطرية. وكـان حـافظ الأسـد منـع أول الأمـر أجهـزة اسـتقبال القنوات الفضائية، إلا أن تكاثرها بحيث يُخرجها عن السيطرة من خلال المهربين من تركيا ولبنان والأردن، جعل السلطات تغض الطرف عنها، ما أدى إلى انتشارها بشكل واسع. ولاشك أن وعياً سياسياً جديداً تـشكل خـلال هذه الحقبة، فقد كُسر الاحتكار الإعلامي الرسمي ومحرماته السياسية، وبات كل شيء ممنوع على الأرض خارجـاً عن السيطرة في الفضاء!.

أدى ذلك كله إلى نشوء وعي إسلامي حركي جديد معاد للأميركيين والأنظمة العربية على وجه العمـوم، خصوصاً بين أجيال شابة حديثة السن لم تكن لها خـبرة جيـدة بــ"الأحـداث" في الثمانينيـات، كانـت ملامحـه في الغالب سلفية جهادية سطحية، وقد سهَّلت وسائل الاتصال والفضائيات تداول أدبياته ومكتبتـه المرئيـة بـشكل كبير. وقد كانت هذه المكتبة المتداولة تؤول منطقياً أو ترجع بطبيعة الحال إلى تجربة مجاهدي الأفغان العرب. لكـن عمق المأساة الدموية في "الأحداث" خلف أثره الذي لا يمحى، فالخوف كان ما زال مهيمنـاً، ومـن الطبيعـي ألا يقبل المجتمع السوري أو يفكر في قبول أي تنظيم يتبنى العنف ضد النظام. وهكـذا أخـذت معظـم الاحتقانـات

---

[38] جزماتي، حسام. **الشباب والإسلام السياسي في سوريا**، مجلة **الآداب** (دار الآداب، بيروت، 2005)، السنة 53، العدد11/ 12 تشرين الثاني/ نوفمبر، وكانون الأول/ ديسمبر، ص112.

[39] وقد تبين أن المستفيد الوحيد من هذا القانون الاستثماري "الرأسمالية الخاصة جداً، المرتبطة برجال الحكـم والنظـام الاشـتراكي". انظر: غليون، برهان. **الرأسمالية العشائرية: أو النموذج السوري للانتقـال نحـو اقتـصاد الـسوق**، ضـمن كتـاب: **"الإصـلاح في سوريا"**، م.س، ص26.

للوعي السلفي الجهادي الجديد تتجه تلقائياً إلى الخارج، يعزز ذلك أنه بقدر ما يبدو النظام متسامحاً مع التنظيمات الإسلامية "الأصولية" في الخارج (حزب الله، حماس، الجهاد، الأخوان الأردنيون) كان عنيفاً وغير متسامح بالمرة بالنسبة إلى أي تنظيم إسلامي سوري يمكن أن يوجد على أراضيه، ملوحاً بطرق مختلفة للمجتمع السوري بالذاكرة الدموية لقمع الثمانينيات، الأمر الذي كان يعزز "عقم" التربة السورية في تقبل البذرة السلفية الجهادية.

وإذا كانت "السلفية الديمقراطية" (ممثلة بجماعة "التمدن الإسلامي") واحدة من السلفيات النادرة التي تكيفت مع المناخ السوري السياسي والفكري، لسنوات طويلة، فإن قمعها في مطلع الثمانينيات (1982) مع تصاعد أحداث العنف، فككها وحول بقية أعضائها إلى سلفية دينية متشددة قطعت مع إرثها السياسي تماماً (مثل الشيخ محمد ناصر الدين الألباني). وعملت ظروف وأحداث التسعينيات وتطور شبكة الاتصالات المصاحبة للثورة الإعلامية في العالم العربي على إيجاد جماعات سلفية غير متماسكة، تحمل أفكاراً جهادية هي أقرب إلى تفريغ مشاعر احتجاجية عنيفة غير واضحة المعالم منها إلى فكر سياسي منظم، وبقي الوضع على حاله حتى أحداث أيلول/سبتمبر 2001، حيث بدأ التاريخ في العالم بعقارب جهادية جديدة.

5.1. إسلاميو اللاعنف (جماعة جودت سعيد)

ربما لم يشهد الفكر الإسلامي حتى هذا التاريخ حركة إسلامية تعتبر العنف أياً كان، حتى لو دفاعاً عن النفس، عملاً غير مشروع، لكن هذا بالضبط ما قام به المفكر الإسلامي السوري "جودت سعيد" (مواليد 1931)، الذي عمل منذ مطلع الثمانينيات على نشر فلسفته الإسلامية عن اللاعنف، مبقياً على مسافة كبيرة من النظام الذي مارس أقسى درجات العنف وعلى نطاق واسع ومنظم ضد المجتمع، وكان سعيد قد خَبِرَ بنفسه معنى الاعتقال الذي تكرر مرات عدة.

تأثر جودت سعيد الشركسي الأصل والأزهري بالسلفية وبالإخوان المسلمين في الوقت نفسه، إلا أنه تأثر فيما بعد وبشكل متزايد بفكر كلٍ من محمد إقبال (مفكر إصلاحي باكستاني) ومالك بن نبي (مفكر إصلاحي جزائري). وإذا كان جودت سعيد يبدو وكأنه قد أطلق نظريته عن اللاعنف كرد فعل على أحداث الثمانينيات، فإن مرجعيته الفكرية، ودروسه التي كانت يلقيها قبل ذلك لسنوات طويلة في جامع المرابط في دمشق كانت تعكس خطاً فكرياً مختلفاً عن الإسلاميين آنذاك[40]، وقد "نشر في عام 1966 كتابه "مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العالم الإسلامي"، الذي جاء رداً على اتجاه الإخوان المسلمين نحو ممارسة العنف السياسي. إن أهمية هذا الكتاب تكمن في أنه أول محاولة لصياغة مفهوم لاعنفي إسلامي في التاريخ المعاصر، وفي أنه أول رد مباشر على كتابات سيد قطب (توفي عام 1966) التي شكلت الأساس الفكري لحركات العنف الإسلامي. ورغم أن كتّاباً إسلاميين آخرين ردوا على سيد قطب؛ مثل حسن الهضيبي المرشد السابق للإخوان المسلمين، في

---

[40] جلبي، خالص. **جودت سعيد**، انظر:
http://kjalabi999.maktoobblog.com/

كتابه "دعاة لا قضاة" (1969)، إلا أن رد سعيد كان أكثر جذرية، وتطور فيما بعد إلى مفهوم متكامل"[41] أو إلى نظرية. وبالرغم من أن أفكاره كانت تلقى آذاناً صاغية إلى حد ما، إلا أنه لم يستطع أن يكون جماعة إسلامية دينية، بقدر ما كوَّن تلاميذاً مخلصين أقرب إلى أن يكونوا أصدقاء. فمن جهة الفكر التنويري النقدي الذي كانت تعكسه دروسه لا يخلِّف أتباعاً بطبيعته، كالأتباع الذين نجدهم في الجماعات الدينية التقليدية، ومن جهة أخرى أسلوب جودت النقدي صادم "فجودت يصدم المتكلمين"[42].

لم يستطع جودت سعيد أن يشكل جماعةً تؤمن بأفكاره إلا في مطلع التسعينيات، في وقت كانت قد بدأت أحداث كبرى تعصف بالعالم (سقوط الاتحاد السوفيتي) وبالمنطقة (حرب الخليج الثانية). كانت ثمة حاجة إلى فكر جديد. استطاع سعيد أن يملأ الفراغ الرمزي الذي خلفته حقبة الثمانينيات، إلا أن الجماعة ما لبثت أن بدأت تتفكك وتنحسر في نهاية التسعينيات تحت تأثير تصاعد الأحداث المحيطة بسورية والتي تدفع نحو التطرف والتشدد. والواقع أن الجماعة كانت أشبه ما تكون بتجمع ثقافي، كما أنها كانت تفتقد لأي شكل من أشكال التنظيم الذي تمتعت به الجماعات الدينية الأخرى، بحيث أن تسميتها بـ"الجماعة" أقرب إلى المجاز منه إلى الحقيقة. فهي أفقياً لا تمثل شبكة مترابطة؛ إذ العلاقات بين أعضائها أقرب إلى علاقات الصداقة، ويكاد ينعدم فيها أي شكل من أشكال التنظيم في الجماعات الدينية الأخرى، وعمودياً كان ارتباط أعضاء الجماعة مباشراً بالشيخ، وليس ثمة تراتبية معينة. ومع ذلك حافظ الشيخ جودت سعيد على نخبة من التلامذة المعجبين بآرائه، والمتتلمذين على يديه في دمشق، وبشكل خاص في الأوساط النسائية عبر تلميذته النشطة الداعية حنان اللحام (التي تتزعم جماعة نسائية خاصة بها)، وصهره (خالص جلبي) أحد الكتاب والمفكرين الإسلاميين المعروفين.

وإذ يبدو فكر جودت سعيد إسلامياً تنويرياً دينياً عاماً، إلا أنه في جوهره فكر سياسي. ففكرة "اللاعنف" أصبحت محور مشروعه منذ مطلع الثمانينيات، وبما أن الأسد الأب كان محتاجاً (وبشكل خاص في تلك الفترة التي كان يمهد فيها للتوريث) لمفكر يحمل عبء امتصاص فكر العنف الباقي من إرث أحداث العنف في الثمانينيات، أو العنف المتصاعد نتيجة الظروف والأحداث المحيطة، فقد وجد ضالته في جودت سعيد، حيث كان يسمح، بل يرحب بطريقة ما، بنشر سعيد لأفكاره. فجودت سعيد كان يتناول قضايا السلام مع إسرائيل الذي كان الأسد بحاجة إليه في ذلك الوقت[43]. ومع ذلك فقد كان خلال تاريخه الطويل مبشراً بآرائه وداعياً عصامياً لأفكاره، مثل نبي يبحث عن أمته، لم يبد جودت سعيد أي تطلعات سياسية شخصية، ولا في أي وقت

---

[41] حميض، بشار. **جودت سعيد: الإسلام دين اللاعنف**، موقع القنطرة، 2006. انظر:
http://ar.qantara.de/
والمقال هو جزء من دراسة ماجستير في العلوم السياسية حول **"العنف واللاعنف في الحركات الإسلامية المعاصرة"**، قدمها الكاتب في جامعة **إرلانغن-نورينبيرغ** الألمانية.

[42] جلبي، **جودت سعيد**، م.س.

[43] خصص **جودت سعيد** مقدمة كتابه الأهم **"كن كابن آدم"** لقضية السلام مع إسرائيل، وقال فيها: "إننا نبكي ونصرخ أمام العالم ونقول: إسرائيل لا تقبل السلام. وأنا أقول لكم: اصنعوا السلام بينكم، وسترون كيف العالم سيحترمكم، وسيخطب ودكم، وسترون كيف أن أمريكا ستتخلى عن إسرائيل، وستواصل معنا أوربة، وستقدرنا الصين".
سعيد، جودت. **كن كابن آدم** (دار الفكر، دمشق، ط1، 1997)، ص15.

من الأوقات، إلا أنه لم يخف رغبته بالتغيير السياسي السلمي[44] على حد تعبيره، ولم يبرز على تلاميذه أي شكل من أشكال الممارسة السياسية، فهم أقرب إلى صيغة أنصار ومؤيدين من أتباع تقليديين، وبقي الوضع على حاله حتى سقوط العراق.

6.1. المتشيعون الجدد

لأسباب كثيرة استفاقت الأقلية الشيعية الصغيرة جداً (0.04٪) عشية إعلان الدولة السورية وهي في شبه عزلة، أسوة بمثيلاتها من الأقليات الصغيرة الأخرى، وبشكل خاص الأقلية اليهودية التي كانت تجاورها في دمشق القديمة. لكن هذه الأقلية كانت تنسج صلاتها الدينية ثم الاجتماعية عندما شعرت بأن حركة إصلاحية متأثرة بالشيعة الاثني عشرية بدأت بالظهور في الطائفة العلوية في نهاية الستينيات من القرن التاسع عشر[45]، واستقطبت مع الزمن عدداً غير قليل من شبان الطائفة وشيوخها النابهين، ليشكلوا منذ العشرينيات تياراً إصلاحياً متنامياً يجمع نخبة متدينة ومثقفة تشكل حلقة وصل بين الطائفتين[46]. ولأسباب إصلاحية حظي التيار بدعم خاص من حافظ الأسد الذي كان يقيم علاقات شخصية مع قيادات منهم لأسباب سياسية تتصل على الأرجح بأزمة الدستور عام 1973، وإضافة مادة تشترط أن يكون دين الرئيس "الإسلام"، حيث حظي بمساندة خاصة من قبل شخصيات شيعية لبنانية وإيرانية ذات رمزية (بشكل خاص: موسى الصدر، وحسن الشيرازي).

تكوَّن تيار متنام ذو توجه إصلاحي شيعي في الطائفة العلوية، لكنه بقي تياراً نخبوياً، وتوثقت علاقاته مع شيعة لبنان وإيران ربما أكثر من الشيعة الأصليين الذين يقطنون في دمشق وبعض القرى السورية. كان قادة هذا التيار على صلة مبكرة بالسياسة، حيث شكل دعماً لحكم الأسد، وشكل الأسد في المقابل دعماً لها، وهكذا ارتبط التيار ارتباطاً وثيقاً بالنظام. وقد أغرى هذا الارتباط شقيق الأسد (رفعت) بإنشاء "جمعية المرتضى" (1981) التي تزعمها شقيقه الآخر جميل الأسد لأغراض سياسية، وقد حققت بعض الانتشار في أوساط سنية مهمشة مثل الأكراد، واجتذبت إليها كثيراً من المنتفعين وقليلاً من المؤمنين[47]؛ إلا أنه تم حلها واعتقال عدد من أتباعها نهاية عام 1983، كما أشرنا في مكان آخر.

---

[44] النص الآتي نموذج يعكس رؤيته السياسية: "إنني لا أطمح بما يطمع به المسلمون من تغيير الحكومات [بالقوة]، ولا أريد ذلك، كلا ولا أفرح إذا تغيَّرت بهذه الوسائل التي لا نرى غيرها أداة للتعبير (...) لقد صار طمعي متجهاً إلى مكان آخر (...) ولازلت منذ أربعين عاماً أصرح بأن التغيير ممكن، ولكن ليس بالسبل التي يريد المسلمون إحداث التغيير بواسطتها، ليس بالقتل والاغتصاب، ولكن بالحب والإقناع، بالعلم والسلم، لا! ليس بالإكراه؛ فالإسلام نسخ الإكراه". انظر: المصدر نفسه، ص195.

[45] انظر: مجموعة باحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص47.

[46] أطلقت عليها بعض الباحثين اسم "تيار عودة الفرع إلى أصله" انظر: المصدر نفسه، ص48.

[47] انظر: المصدر نفسه، ص47. وأيضاً:

Van Dam, Nickolas. ***The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and B'ath Party*** (I. B. Tauris Publisher, London-New York 3rd ed, 1996) p.189

وقد أدى تنامي العلاقات السورية-الإيرانية بعد الثورة الإسلامية عام 1979، وتطور العلاقة مع حزب الله اللبناني (مطلع التسعينيات)، وتأثير العائدين من العمال السنيين المتشيعين في لبنان، ونشاط المبشرين الشيعة العراقيين والإيرانيين، أدى كل ذلك إلى بروز جماعة دينية شيعية صغيرة في الوسط السني تتمدد ببطء. ويبدو أن السياسات الحكومية لحافظ الأسد المبنية على مبدأ "الاستقرار" المطلق لم تكن متحمسة لها كثيراً، مقارنة بتلك التي ظهرت في الطائفة العلوية.

لم يكن للشيعة الجدد (السنيون على وجه أخص) حضور مثير للانتباه. وفي حين كانت الروابط تتوثق بين الشيعة الأصليين وجماعة المتشيعين الجدد من أصول سنية، كانت الروابط بين شيعة لبنان والعراق وإيران تتوثق أكثر مع المتشيعين الجدد في الطائفة العلوية، ربما أكثر من التواصل مع مواطنيهم من الشيعة الأصليين والمتشيعة السنيين، لأسباب ترجع إلى العلاقات المبكرة، والتأثير الذي خلفه فيهم اهتمام رجال الدين الشيعة الذين ترجع أصولهم إلى هذه البلدان بشكل خاص. لكن لم ينته عهد الأسد حتى كانت العلاقات بين الشيعة الأصليين والمتشيعة الجدد قد توثقت تماماً بفضل العلاقة المتنامية مع حزب الله، والأهمية التي بدأت منطقة السيدة زينب تحظى بها بعد قدوم اللاجئين العراقيين الجنوبيين هرباً من بطش صدام حسين[48] وتحولها إلى مركز ديني وتعليمي للشيعة في سورية[49].

حتى ذلك الوقت لا يجد المراقب في التطلعات السياسية لجماعة المتشيعين الجدد (السنيين) شيئاً يتجاوز الدعم السياسي لأغراض براغماتية، في حين كانت بالنسبة لجماعة المتشيعين الجدد العلويين تحالفاً ذا ارتباط وجودي بالطائفة؛ فهو ارتباط عميق وذو تاريخ طويل، وله بطبيعة الحال ذيول براغماتية إلا أنها لا تتجاوز حدود الطائفة ذاتها. غير أن هذا الوضع لم يكن يمنح المتشيعة الجدد أوضاعاً استثنائية أو امتيازات واضحة مقارنة بالطوائف الأخرى، فقد عمل حافظ الأسد على سياسة توازن بين الطوائف خوفاً من أن يهدد الخلل باستقرار النظام أو يضر بأمنه.

[48] انظر: خضر، محمد. **شو صاير؟ بلدة السيدة زينب التي يؤمها حوالي مليون زائر سنوياً ... ضاحية دمشق المزدهرة رغم فقرها وعتبة الزوار العراقيين والإيرانيين** (تحقيق) (صحيفة الحياة، لندن، 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2006).

[49] أسس في السيدة زينب في عهد الأسد مقام "السيدة زينب" بتمويل إيراني وتعاون رسمي حكومي بين الدولتين، وأنشئت في الفترة الممتدة بين 1970-1995 حوزتان (الحوزة الزينبية (1976)، وحوزة الإمام الخميني (1981))، ثم بين 1995-2000 أنشئت خمس حوزات (حوزة الإمام المرتضى (1995)، وحوزة المصطفى (1995)، وحوزة أهل البيت (1996)، وحوزة الإمام السيستاني (1996))، وجميعها تتبع مراجع إيرانية أو لبنانية أو عراقية.

7.1 . القيادات الدينية الطامحة

بالرغم من أن إعلان "استقلال" الدولة السورية عن السلطنة العثمانية عام 1919، قد شجع انخراط قيادات دينية سنية إصلاحية في العملية السياسية[50] – حتى أن تاج الدين الحسني (1885-1943)، رئيس سورية المعين من قبل سلطة الانتداب الفرنسي (من 15 شباط/ فبراير 1928 إلى 19تشرين الثاني/ نوفمبر 1931) كان رجل دين وابن أشهر علماء الشام في مطلع القرن العشرين[51] – إلا أن الإقبال على المشاركة السياسية أخذ بالتراجع خلال الفترة الممتدة بين 1919 و 1958 على شكل انحسار تدريجي للقيادات الدينية المنخرطة في العملية السياسية على أساس زعامتها وشعبيتها، وانتقلت القيادات الدينية الإصلاحية للانخراط في الأحزاب السياسية، بشكل خاص حزب الشعب والإخوان المسلمون[52]. فقد همشت العملية السياسية الديمقراطية آنذاك دور القيادات الدينية لصالح تعاظم دور الأحزاب؛ إذ بدا أن العملية السياسية لا يمكن أن تقودها زعامات دينية، وفيما نأت شخصيات كانت تتمتع برمزية كبيرة عن العمل السياسي، اكتسب بعض القيادات الدينية رمزية مضاعفة بانخراطه الحزبي، بحيث فاق تأثيره على العملية السياسية تأثير أحزابه نفسها[53]. وفي المقابل بدأت معظم القيادات الدينية تتجه للاعتزال لقناعتها بأن السياسة تجلب الوبال، وأن التربية الدينية لها الأولوية على العمل السياسي (الجماعات الصوفية بشكل خاص)، في حين ذهب الباقون إلى ممارسة سياسية على شكل "اعتراضات دينية"، محصورة بالتصدي للقضايا التي تتعلق بالدين والأخلاق و"جماعة المسلمين" في السياسات الحكومية، مع قناعة سائدة بأنهم "فوق" السياسة وأكثر من مجرد "رجال دين" (مثل: حسن حبنكة الميداني، وعبد الكريم الرفاعي). وعلى سبيل المثال قام "الشيخ أبو السعود عبد السلام، الذي كانت تربطه علاقات وثيقة وتعاون مع جمعية العلماء والجمعيات الإسلامية الأخرى (...) في 7 شباط/ فبراير 1939 بتوجيه خطاب إلى رئيس الجمهورية، وإلى رئيس الوزراء باسم جمعية العلماء وجمعية الشبان المسلمين [التي يرأسها] يحتج فيه على نظام الطوائف، وإقحام النفوذ الأجنبي في الأمور الدينية"[54].

---

[50] مثل الشيخ عبد القادر الكيلاني (حموي)، والشيخ عبد القادر الخطيب، والشيخ محمد المجتهد، والشيخ سعيد مراد (داعية حقوق المرأة)، والشيخ محمد رشيد رضا أشهر تلامذة محمد عبده، وأحد كبار المصلحين الدينيين، وغيرهم) قارن مع: الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص136.

[51] انظر: الفرفور، محمد عبد اللطيف صالح. **أعلام دمشق في القرن الرابع عشر الهجري** (دار الملاح، دمشق، ط1، 1987) ص252.

[52] مثل: الفقيه البارز مصطفى أحمد الزرقا، والدكتور مصطفى السباعي، ومعروف الدواليبي، ومحمد المبارك. انظر: سعد الدين، **الإخوان المسلمون**، م.س، ج1، ص38-67، ص ص286-287.

[53] كانت كارزمية العطار مثلاً أكبر من التنظيم، الأمر الذي سرعان ما أدى إلى انشقاق أفضى إلى إخراج العطار من الجماعة، وإلى تشكيل تنظيم مستقل به، وبسبب شخصيته وتأثيره جرت محاولة اغتيال فاشلة في ميونخ أدت إلى مقتل زوجته. حول العطار انظر: صبري عبد الله، إسماعيل. **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987).

سعد الدين، **الإخوان المسلمون**، م.س، ج3، ص347.

[54] سعد الدين، **الإخوان المسلمون**، م.س، ج1، ص80.

وبالإمكان القول إن شعوراً قوياً نشأ لدى القيادات الدينية في فترة الاستعمار في شكل خاص بأن "تعاقب الحوادث قد أفقد المسلمين كثيراً من مقوماتهم الدينية، والأخلاقية والاجتماعية"[55]، وأن ثمة واجباً دينياً يملي عليهم "المساهمة في بنيان الأمة الناشئة"[56]، وانطلاقاً من أن "شأن رجال الدين يقف بهم على ذروة المراقبة والنظر فيما يضمن للأمة تلك الحياة الصالحة (...) كي لا تطغى عليها المادة فتغرقها في ضلالها، عن خالقها، وتجمح بها النزوات والنزعات في شهواتها"[57]. ووجد العلماء ضالتهم في فكرة "جمعية العلماء" (1936) لكي تكون الجهود "منظمة" و"في جبهة واحدة مشتركة من العلماء"[58]، وهي فكرة ـ كما يبدو في بيان المؤتمر الأول لها ـ أقرب ما تكون إلى فكرة "رابطة عالمية" أو "اتحاد عالمي" لعلماء المسلمين وليس للعلماء السوريين[59].

هذه النزعة العالمية للجمعية منذ ولادتها حالت دون أن يكون لها تأثير مستمر، فقد خاض أعضاؤها معترك السياسة، وكان زعيمها سياسياً قومياً، فتفككت الجمعية بعد سنوات قليلة. إلا أن إحساس علماء الدين السوريين والقيادات الدينية بضرورة وجود مؤسسة تجمعهم وتنظم عملهم بقي قائماً، ولم تمض سنوات قليلة أخرى حتى أُسست رابطة وطنية لهم في دمشق تحت مسمى "رابطة علماء الشام" (1946). بيد أنها لم تخف تطلعاتها السياسية، حيث مارست دور الحزب السياسي عندما دخلت الانتخابات البرلمانية بعد عام واحد على تشكيلها (عام 1947) بقائمة انتخابية خاصة بها[60]. ولم يأت عقد الخمسينيات، الذي ازدهرت فيه الحياة السياسية والأحزاب، حتى تفككت الرابطة الجديدة أيضاً.

ومع أنه لا يمكن الحديث عن جماعة متماسكة بالمعنى التقليدي للجماعة الدينية، إنما يمكن النظر إلى القيادات الدينية الإسلامية باعتبارها جماعة نخبة دينية بدون رأس، لكل عضو فيها أتباعه المستقلون، وجميع الأعضاء متنافسون على جذب الأتباع، هذا عمودياً؛ أما تشكيلها الأفقي فالرابط بين أعضائها متعلق بـ"الدور الوظيفي" الذي تنهض به الجماعات الدينية في المجال العام، فعضوية الجماعة تنبني على حجم الأتباع، والكاريزما الشخصية؛ ولهذا السبب فإن الخطباء البارزين يتمتعون بعضوية متميزة في هذه الجماعة/ النخبة.

في الفترة الممتدة بين 1963و 1980 بدأ قسم ضئيل من القيادات الدينية يظهر حرصاً على الاندماج في مؤسسات الدولة، وتشكيل علاقة عضوية مع السلطات الحكومية التي أصبحت منذ ذلك الحين بعثية؛ لأغراض تتراوح بين حس براغماتي شخصي أو سياسي يقوم على رؤية تتلخص في الاستفادة أقصى ما يمكن من الظروف

---

(55) من **بيان مؤتمر العلماء الأول**، انظر النص تاماً في: المصدر نفسه، ص451.

(56) المصدر نفسه، ص488.

(57) المصدر نفسه، ص 449.

(58) المصدر نفسه، ص451.

(59) قارن مع أهداف **الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين** (أُعلن عن تأسيسه عام 2005، وعقد المؤتمر العام الأول في 2006). انظر الموقع الرسمي للاتحاد على الإنترنت:
http://www.iumsonline.net/index.php?option=com_content&view=article&id=552&Itemid=88

(60) زيادة، **الإسلام السياسي**، م.س، ص14.
رايسنر، يوهانس. **الحركة الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي**، ترجمة: محمد إبراهيم الأتاسي (دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2005)، ص123.

الجديدة لحماية التدين ونشر الوعي الديني (مثل: أحمد كفتارو، محمـد الـشامي، محمـد النبهـان). وفي هـذه الفـترة بدأت الاحتقان الطائفي المتصاعد يجذب رجال الدين والقيادات الدينية الشابة للانخراط في الشأن العام. وحيث لم يكن على الأرض تنظيم إسلامي يستوعب هذا الانخراط المتزايد للقيادات الدينية الشابة سوى جماعة الإخـوان المسلمون (التي كانت في ذلك الوقت حزباً سياسياً تم حله مع الأحزاب السورية الأخرى منـذ حكومـة الاتحـاد 1958) فإنها بدأت تستقبل أفواجاً منهم للانخراط في صفوفها. وأدى دخول هـذه القيـادات الدينيـة المطـرد إلى تضخم هائل في التنظيم، خصوصاً في السنوات 1976-1982، وبشكل خاص مع انفجار أحداث الثمانينيـات، واندلاع العنف.

وقد أدت الأحداث إلى حـصول فـراغ رمـزي مفـاجئ، بـسبب هجـرة العـدد الأكـبر مـن علـماء الـدين والقيادات الدينية التي دعمت الصراع في أحداث الثمانينيات أو لعبت دوراً فيه (أمثـال: مـصطفى الزرقـا، محمـد المبارك، عبد الله علون، سليمان الأشقر، ناصر الدين الألباني، ...الخ)، مـا أدى بـدوره إلى شـيوع إحـساس مريـر بالاضطهاد، أساسه المطابقة بين "القهر" السياسي و"الاضطهاد" الـديني في صراع عـلى الـسلطة كـان يُـرى أنـه صراع بين الأقلية العلوية والأكثرية السنية. وشهد عقد الثمانينيات مزيداً من اقتراب القيادات الدينية من السلطة، وبشكل خاص تلك التي كانت على خصومة مع الإخوان، وفيما بدأ يتعاظم دور البعض (الشيخ سـعيد رمـضان البوطي) كانت قيادات شابة قد بدأت بالظهور في المدن الكبرى (حلب ودمشق على وجه الخصوص)[61].

ومع أن هذه القيادات الشابة وبجوار قيـادات تقليديـة كانـت قليلـة العـدد، إلا أنهـا عكـست توجهـات واضحة. ففي حين كان البوطي قد أصبح على علاقة خاصة بالأسد الأب، وعمل عـلى إضـفاء الـشرعية الدينيـة على ممارسات السلطة العنيفة ضد الإسلاميين في أحـداث الثمانينيـات[62]، فإنـه كـان مُقـدماً عـلى علاقـة تحـالف عضوي مع النظام، على أنه والحال هذه لم يكن يختلف كثيراً عن عدد من القيادات الدينية التي التحقـت بالـسلطة للأسباب ذاتها أو لأسباب أخرى، قبل ذلك (أحمد كفتارو، ومحمـد الـشامي). في حـين نحـت بعـض القيـادات الشابة الناشئة إلى النموذج الاعـتراضي دون أن تخفـي طموحـات سياسـية شخـصية (زعامـة شـبيهة بشخـصية الخميني)[63]، في حين بقي بعضهم منكباً على العمل الدعوي والإحياء الديني التقليدي.

---

[61] في دمشق مثلاً كان المهندس **محمد راتب النابلسي** قد بدأ يتبوأ مكانه كداعية، بالاستفادة من إرث العائلة وبخطاب تربوي ودعوي جديد يستند إلى "الإعجاز العلمي" في النصوص الدينية. وفي حلب كان الشيخ **أحمد حسون** قد سطع نجمه في درس أسبوعي شهير يوم الثلاثاء، وخطب جمعة ذائعة في جامع الفرقان، استطاع ملء جزء مهم من الفراغ وتلبية الاحتياجات الروحية للمنطقة الشمالية، حيث استقطب شريحة العمال وتجار السوق. في حين بدأ نجم الشيخ **محمود عكام** (المتخرج من السوربون حديثاً) بالظهور واستقطاب الشباب المتعلمين من فئات مختلفة، في درس أسبوعي يوم الأربعاء في المدرسة الخسروية وجامع التوحيد. وكانت دروس وأطروحات حسون إحيائية وذات منحى روحي صوفي، أما دروس وأطروحات عكام فكانت ذات نزعة فكرية وتنحو منحى اعتراضياً إلى حد كبير.

[62] انظر: الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص149.

[63] في مطلع التسعينيات رشح الشيخ محمود عكام نفسه للانتخابات البرلمانية عام 1995، لكنه انسحب منها بطلب من السلطات، في حين نجح الشيخ أحمد حسون، الذي يقال إنه كان بعثياً، لدورتين متتاليتين في الانتخابات البرلمانية (1991- 1999).

وفي عقد التسعينيات استمرت ظاهرة القيادات الدينية الشابة الجديدة بالظهور (مثل: محمد حبش و عبد اللطيف الفرفور ومعاذ الخطيب في دمشق، ومحمد عبد الستار السيد في طرطوس)، خصوصاً مع عودة أسامة الرفاعي زعيم "جماعة زيد"، وخروج دفعات كبيرة من السجناء السياسيين (بدءاً من 1991) الذين اعتقلوا على خلفية أحداث الثمانينيات، والذين كان معظمهم إسلاميين بطبيعة الحال، ومع سلسلة من الأحداث المهمة التي عصفت بالمنطقة على ما أشرنا إليه سابقاً، وتلك التي كانت تخص المجتمع السوري، والتي أحدثت تغييرات بالوعي الاجتماعي السوري.

8.1. الكفتاريون (جماعة أبو النور)

كان الشيخ أحمد كفتارو (1915–2004) الكردي الأصل قد خضع لتربية صوفية يمكن القول إنها متطرفة بعض الشيء، على يد بعض كبار مشايخ الطريقة النقشبندية في دمشق[64]، بموازاة تلقيه للعلوم الدينية الأولية، ومشياً على خطا والده، الذي استخلفه في رعاية أتباع الطريقة[65]. عمل كفتارو على الالتزام بالفكر الذي نشأ عليه ونقله إلى أتباعه، غير أن طموح الشيخ كفتارو امتد لتوسيع قاعدته الاجتماعية عبر فكرة معهد للتعليم الديني، في وقت بدأ يزدهر فيه هذا النوع من التعليم في سياق الرد على صدمة الحداثة المباغتة والتي تجسدت في أسوأ صورة، في صورة الاستعمار الفرنسي آنذاك. وعند أول فرصة سنحت له، بعد أن كان مجرد "مدرس ديني في دار الفتوى في القنيطرة"، أسس "معهد الأنصار الثانوي" للتعليم الديني (1949)، واستفاد من موقعه الجديد كـ"مفتي دمشق للشافعية" (1951) ليؤسس سنة 1952 جمعية خيرية هدفها تأمين المنح والنفقات لطلبة المعهد التابع له، وتوفير الدعم للفقراء؛ بما يعزز من الدور الاجتماعي والمؤسساتي للشيخ، ويجذب إليه مزيداً من الأتباع.

وبالرغم من أن البنية الأساسية للجماعة التي كونها الشيخ كفتارو مؤلفة بشكل رئيس من الطبقة الدنيا من تجار السوق وفقراء من حي الأكراد في دمشق وريفها، إلا أن المؤسسات التعليمية التي أسسها وطورها وسّعت من دائرة أتباعه ومن قدرتها على تخريج مشاريع قيادات دينية؛ غير أن تعليمها المنخفض (الثانوية) لم يوفر لها قدرة على جذب كثير من الأتباع. ولم يكن غريباً في ذلك الوقت، أن يكون كفتارو أحد أعضاء "رابطة العلماء" عام 1946 التي كانت تهدف إلى تعزيز دور علماء الدين والقيادات الدينية في الحياة العامة والسياسية بشكل خاص. بيد أن تحوله من مجرد مدرس ديني مغمور في مدينة نائية مثل القنيطرة إلى مفت لدمشق خلال أربع سنوات فقط مازال لغزاً لا توجد مصادر منشورة توفر تفسيراً له إلى الآن. على أن ميول الشيخ للالتحاق بمؤسسات الحكومة برزت عبر "انتخابه" مفتياً عاماً للجمهورية عام 1964، أي في الوقت الذي استولى فيه البعثيون على السلطة.

---

[64] من أمثال الشيخ أبو الخير الميداني (ت 1961)، ووالده الشيخ محمد أمين كفتارو (ت 1938).

[65] انظر سيرة الشيخ كفتارو في الموقع الرسمي لـ"مجمع أبو النور":
http://www.abunour.net/?pid=42

وطوال عمله مفتياً عاماً للجمهورية عزز الشيخ كفتارو البنية المؤسسية لجماعته، فأنشأ معهد تعليم ديني للإناث (معهد بدر 1964)، ثم، ومع توسع الجماعة وتزايد الأتباع، أنشأ "مجمع أبو النور" عام 1971 ليضم بعد ذلك، ولأول مرة، التعليم الجامعي (كلية الدعوة الإسلامية وهي فرع عن الجامعة الإسلامية العالمية للدعوة – ليبيا) 1982، بالإضافة إلى "المعهد الشرعي للدعوة والإرشاد" (ذكور وإناث/ 1975) في المجمع ذاته. وكان هذا مؤشراً على حصول اختراق للطبقة المتوسطة والفنية من تجار السوق، أسهم فيه موقعه كمفت عام للجمهورية. وبموازاة هذا التطور الذي وفر له تمدداً غير قليل في المدارس النظامية لخريجي التعليم العالي من مؤسسته، وفر له منصبه علاقات دولية وأتباعاً في أنحاء مختلفة من العالم، وبشكل خاص في الدول الإسلامية لآسيا الوسطى في فترة ما بعد الاتحاد السوفيتي حيث أنشأ فروعاً لمؤسساته وأوفد عدداً من خريجي مؤسساته للتعليم هنالك.

ومع أن ظهور أتباع الشيخ كفتارو كجماعة دينية متمايزة لا يرجع إلى أبعد من النصف الثاني من الثمانينيات المنصرمة، أي في ظل الفراغ الذي خلفته أحداث العنف، فقد استطاعت مؤسسات الشيخ ودروسه أن تملأ بعضه، لتبلغ جماعته في نهاية التسعينيات عشرات الألوف، جزء منهم كانوا خريجي مؤسساته. وساهم التعليم العالي، الذي بدأ في مجمعه منذ مطلع الثمانينيات (1982) بشكل غير قانوني، واعتماداً على "ضوء أخضر" من الرئيس نفسه، في رفد الجماعة بقيادات دينية ذات تأهيل عال نسبياً، سيبرز منها سريعاً عدد منهم في عقد التسعينيات. وبدا منذ نهاية الثمانينات أن هذه الجماعة الدينية آخذة بالتضخم، وأن أتباعها أصبحوا منتشرين في مختلف أرجاء سورية، وعلى نحو خاص في المدن الرئيسية.

لم ينته عقد التسعينيات حتى كانت جماعة أبو النور أو الكفتارية قد أصبحت واحدة من الجماعات السورية الدينية مع انتشار محدود إلى ما وراء الحدود بعد أن أصبح خريجو معاهدها منتشرين في عدد من دول العالم، وبشكل خاص دول آسيا الوسطى الإسلامية والقوقاز وشرق أوروبا الإسلامي (ألبانيا والبوسنة). لكن الشيء المهم هو أن التناقض في شخصية الشيخ كفتارو خلف بصماته بوضوح شديد على أعضاء جماعته. فالجمع بين التصوف النقشبندي المفرط والمبالغ فيه مع براغماتية شديدة (والتي كانت قد حجزت للشيخ كفتارو منصب الرئاسة طوال أربعين عاماً) كانا من أبرز خصائص الجماعة وطباع أعضائها، وهو ما انعكس على مصير الجماعة عند وفاة مؤسسها لاحقاً. فككل الجماعات الدينية التقليدية الأخرى، كانت جميع خيوط الجماعة تنعقد عند شخصية الشيخ، ومنه تستمد تماسكها. إلا أن الأمر الذي يجب تسجيله هنا، أن هذه الجماعة حملت في جيناتها توجهاً سياسياً واضحاً، يتلخص في ميل تكويني للارتباط بالسلطة وتبادل المصالح معها، وفي الوقت ذاته لم تكن التطلعات السياسية لأعضائها تتعدى حدود الوصول إلى مناصب رسمية عليا في الحكومة، أقلها تلك المتصلة بإدارة المجال الديني والتعليمي (مؤسسة الإفتاء ووزارة الأوقاف ووزارة التعليم).

2. الجماعات الدينية المسيحية وغير الإسلامية

1.2. اليزيديون

يمكن تصنيف اليزيديين كطائفة وكجماعة دينية في الوقت ذاته (الطائفة هنا تطابق الجماعة)؛ إذ لا توجد في اليزيدية اتجاهات دينية بالمعنى الذي نجده في الديانات الكبرى كالمسيحية والإسلام، ويرجع ذلك بشكل رئيس إلى فرط صغرها، فأعضاؤها لا يتجاوز عددهم ألوفاً قليلة (قرابة 15000 شخص)[66]، وهي أصغر طائفة دينية في سورية، تشبه في صغرها الطائفة الشيعية الاثنى عشرية[67]، وبالرغم من أن اليزيديين مترددون بعض الشيء في أصولهم القومية[68]، إلا أنهم في الغالب يميلون إلى أنهم الأكراد الأصليون، ولم يظهروا في سورية – على الأقل– أي تطلعات سياسية حتى نهاية عهد الأسد الأب[69]، وقلة قليلة جداً منهم انضمت إلى الأحزاب اليسارية والشيوعية الكردية بمعزل عن الطائفة/ الجماعة التي لم يكن لها مطالب سياسية خاصة بها، فمعظم مطالبها تتقاطع في إطار المطالب الكردية القومية في سورية الخاصة بالحقوق الثقافية. ويبدو أن النزعة الانفصالية لبعض اليزيديين المنضمين للأحزاب الكردية لم تكن تلقى حماساً، خصوصاً وأن اليزيدية تعاني من نظرة سلبية من قبل الأكثرية الكردية المسلمة، وتتبع مرجعية دينية في العراق لها مصالح في الدعم السياسي السوري، في حين ينخرط عدد من اليزيديين في الأحزاب الكردية القومية المتطرفة ذات النزعة الانفصالية.

وفي عام 1993 أسس عدد من اليزيديين السوريين، بالاشتراك مع "عدد من مخلصي الديانة" جمعية لهم، الغرض منها الدفاع عن حقوق اليزيديين وتقديم الدعم الثقافي والاجتماعي لهم، تحت اسم "لجنة كانيا سبي الثقافية والاجتماعية"، وحسب الموقع الرسمي للجمعية فإنه "نظراً لمحدودية إمكانياتها، وتعرُّض الأكراد بشكل عام للاضطهاد القومي والاجتماعي، واليزيديين بشكل خاص للاضطهاد القومي، الديني والاجتماعي، وسيطرة النظام الشوفيني على كافة مجالات الحياة، وهجرة بعض أعضاء هذه اللجنة في نهاية التسعينيات إلى أوربا،

---

(66) انظر: خالد، لافا. **الأيزيديون في سورية: هوية غائبة أم مغيبة؟** (دراسة) (جمعية كانيا سبي الثقافية والاجتماعية، مدينة بيليفيلد الألمانية بمقاطعة نورد راين فستفال، 2006)، انظر الدراسة على الوصلة:
http://www.kaniya-sipi.de/arabic/lafa-xald-15-12-06.htm

(67) يشير **فلاينت ليفريت** إلى أن ضآلة عدد الشيعة الجعفرية في سورية يجعل الإحصاءات السكانية الحكومية "لا تلتفت إليهم كمجموعة منفردة"، في حين تشير بعض الدراسات إلى أن نسبتهم في سورية لا تزيد عن أربعة بالألف (0.4 ٪)، انظر:
ليفريت، فلاينت. **وراثة سورية: اختبار بشار بالنار**، ترجمة: عماد فوزي الشعيبي (دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 2005)، ص26.
مجموعة باحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص8.

(68) انظر مثلاً:
– جيجو، أمين فرحان. القومية الأيزيدية: جذورها مقوماتها معاناتها (د.ن، بغداد، ط 1، 2010).
– زيان فرحان، عدنان. الكرد الأيزيديون في إقليم كردستان (مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، د.ط، 2004)

(69) انظر: خالد، **الأيزيديون في سورية**، م.س.

وخاصة ألمانيا، لم تتمكن اللجنة من إظهار نشاطاتها وتحقيق أهـدافها بالـشكل المطلـوب، حيـث توقفـت معظـم نشاطاتها تقريباً"[70].

2.2. المسيحيون الآشوريون

الآشورية قومية تـضمن ديانـات متعـددة (الإسـلام، والمـسيحية، والـصابئة، واليزيديـة[71])، ويـتكلم أتباعهـا الكلدانية، وهي واحدة من أصل ثلاث لهجات للغة السريانية (شرقيـة (الكلدانيـة) وغربيـة (الـسريانية) ولهجـة معلولا (الآرامية)). وينقسم المسيحيون منهم إلى كل المذاهب (أرثوذُكس وكاثوليك وبروتـستانت/ إنجيليـون)، وإلى طوائف وكل من الأرثوذكسيين والكاثوليك منقسمين بين أتباع "روميين" (أتباع الكنيسة في أثينا ورومـا))، وأتباع "سريان" ملتحقون بالكنيسة الأنطاكية المشرقية؛ والواقع أن ثمة تنافـساً بـين أتبـاع هـذه المـذاهب بـشكل خاص مع البروتستانية (الإنجيلية) الآخذة بالتمدد[72]. غير أن المسيحيين الكلدان النـسطوريين وحـدهم الـذين يمكن الجزم بأنه ينتمون بشكل مؤكد إلى القوميـة الآشـورية[73]، وتعـدادهم الـسكاني اليـوم لا يتجـاوز 7 آلاف شخص![74] جميعهم من أصول عراقية، يرجع وجـودهم في سـورية إلى "اتفـاق بـين الفرنـسيين والإنكليـز عـام

---

[70] انظر تعريف الجمعية ونظامها وأهدافها على الوصلة: http://www.kaniya-sipi.de/arabic/komel-rebaz.htm

[71] يعاني اليزيديون من مشكلة في تحديد هويتهم القومية، فهم تارة الأكراد الأصليون بينما الأكراد الآخرون "مستكردون" فحسب حتى ولو كانوا أكثرية، وتارة آشوريون، وإن كانوا في الفترة الأخيرة يركزون على قوميتهم الكردية الأصيلة. ففي عام 1919 اشترك اليزيديون العراقيون "مع الآشوريين بوفد موحد بقيادة الجنرال آغا بطرس في مؤتمر السلام في باريس للمطالبة بحقوقهم"، وفي 24 شباط/ فبراير 1993 نشرت صحيفة الشرق الأوسط برقية من شيخ اليزيدية الأمير معاوية، يقول فيها: "إنه ليس لمسعود البرزاني ولا جلال الطلباني – القادة الأكراد – الادعاء بأنهما يمثلان اليزيديين والآشوريين"، وفي 1994 نشر الأمير معاوية بياناً قال فيه: "إننا فهمنا تاريخنا بأننا والآشوريين من أصل واحد"! ويبدو أن هناك "اتجاهاً تكريدياً" يقابله "اتجاه آشوري". انظر:

مطر، سليم. **جدل الهويات (عرب، أكراد، تركمان، سريان، يزيدية): صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2003)، ص ص215-216.

وحول وجود أكثر من ديانة، انظر إشارة "المنظمة الآثورية الديمقراطية" في وثيقة المبادئ، المبدأ السادس، على الوصلة: http://ar.ado-world.org/11/article/4

[72] ادعت "هيئة الشؤون المسيحية العالمية" (ICC) أن الحكومة السورية أغلقت ما لا يقل عن 8 كنائس إنجيلية في مدن ومناطق مختلفة شمال سورية، مشيرة إلى تقارير أو شكايات قدمتها للحكومة طوائف مسيحية أخرى ومجموعات إسلامية مختلفة. ثم كشف "مجمع الكنائس الإنجيلية في سورية ولبنان" (15 تشرين الأول/ أكتوبر 2010) تراجع السلطات السورية عن إغلاق بعض الكنائس الإنجيلية مؤكداً أن البعض الآخر قد أغلق بسبب مخالفته لشروط إشغال العقار المستأجر. انظر الخبر في نشرة "كلنا شركاء" على الوصلة الآتية: http://all4syria.info/content/view/33539/113/

[73] فيّي، جون. **آشوريون أم آراميون؟** عن مجلّة "المشرق السرياني" الفرنسية، ترجمة: الحلقة الرابعة. انظر الترجمة في موقع "البيت العراقي" على الوصلة: http://www.iraqihome.com/thamir19.htm

[74] وفقاً لتصريح الكاتب والناشط الآشوري القومي سليمان يوسف، انظر تقرير **"سجال بين الإكليروس والأحزاب الآشورية في سورية حول أوضاعهم"** الذي أجراه موقع "شريط" من دمشق، بتاريخ: http://www.shreet.com/articles/view/thread/id/13326

1939 وُضعوا [بموجبه] على ضفاف الخابور الأعلى بين رأس العين والحسكة، وكـان عـددهم يقـارب 50 ألفـاً حتى عام 1980"[75].

بـالرغم مـن وجـود منظمـة سياسـية للآشـوريين منـذ 1957 (المنظمـة الآثوريـة الديمقراطيـة)، إلا أن المسيحيين السريان لطالما كانوا بمنأى عن التأثيرات القومية الآشورية التـي ظهـرت قبـل نـصف قـرن مـن الآن، ولأسباب اجتماعية واقتـصادية أدت إلى تزايـد هجـرة الـسوريين عمومـاً منـذ انقـلاب البعـث في 1963. كـان المسيحيون السريان الآراميون (200 – 300 ألف نسمة) والآشوريون، كأقليتين قوميتين تجمعهما لغة ذات أصل مشترك، قد وجدوا في تقاربهم نوعاً من التعويض عن الإحساس بالانكماش والتناقص، ومنحت ظروفهما فـرص تقارب ساعد عليه التقارب اللغوي. وبالرغم مـن الـسنوات الطويلـة مـن التعـايش المـشترك التـي شـارك فيهـا المسيحيون العرب والسريان في العملية الـسياسية في الفـترة الليبراليـة الذهبيـة (1919–1958)، وبـرز خلالهـا بينهم سياسيون وطنيون كبار[76]، وفي فترة شاهدة على الـسلم الاجتماعـي[77]، إلا أن الحـشد الـسياسي الحكـومي الطائفي في أحداث الثمانينيات للأقليات الدينية في مواجهـة "الإسـلاميين" الثـائرين عـلى النظـام دفـع الخـلاف الديني النظري ليأخذ بعده في مواقف تأييد لموقف الحكومة (ولم يكن لأي منها قدرة على الحيـاد أساسـاً) ووجـد الأصوليون المسيحيون والقوميون الآشوريون (وهم موجودون كما في كـل الأديـان) في أقليـاتهم الدينيـة فرصـة لنشر أفكارهم وتأكيد صوابيتها. وبينما كان المطلوب من الكنيسة موقفاً سياسياً داعـماً لنظـام الأسـد في معركتـه، مضى هؤلاء الأصوليون والقوميون إلى أبعد من ذلك بكثير، الأمر الذي زاد مـن فـرص التقـارب المـسيحي بـين أقليتين قوميتين متباعدتين ولكنهما ناطقتان باللغة ذاتها تقريباً، مما بدأ يعزز نزوعاً قومياً سريانياً يشمل الآشوريين، يقوده رجال دين وناشطون مسيحيون من السريان والآشوريين معاً في سورية ولبنان[78].

ومع أن هذا النزوع القومي الآشوري بدأ يظهر على السطح في الثمانينيـات، عنـدما شـهد الفكـر القـومي الآشوري العراقي قفزة حين بدأت منظمة "الحركة الديمقراطية الآشورية" (زوعا) الراديكالية العمل المـسلح في العراق عام 1985[79]، وتأثر بها ناشطو "المنظمة الآثورية الديمقراطية"، واعتقلت قياداتهم عام 1987، ثم أفرج عنهم بعد فترة وجيزة ليصبحوا "قادة تاريخيين ضحوا من أجل القضية الآشورية"[80]، إلا أنه وبحكم القيود التي

---

[75] المصدر نفسه.

[76] مثل: سعيد إسحق المقدسي (رئيس الجمهورية بالوكالة).

[77] من نص المقابلة مع الناشط سليمان يوسف، المصدر السابق نفسه.

[78] على سبيل المثال يعرّف **حزب الاتحاد السرياني** (لبنان) القومية السريانية تعريفاً دينياً، فيذكر بأنه "تتألف القومية السريانية في الشرق الأوسط من الطوائف المسيحية التالية: الطائفة السريانية الأرثوذكسية، الطائفة السريانية الكاثوليكية، الطائفة السريانية المارونية، الطائفة الشرقية الآشورية، الطائفة الكلدانية، طائفة الروم الملكيون الأرثوذكس، طائفة الروم الملكيون الكاثوليك، الطائفة اللاتينية، الطائفة البروتستانتية". انظر التعريف في الموقع الرسمي للاتحاد على الإنترنت: www.syriac-union.org

[79] تأسست الحركة الديمقراطية الآشورية (زوعا) في 12 نيسان/ أبريل 1979، وانتقلت للعمل المسلح عام 1982، وقتل عدد من أبرز قيادييها (يوسف توما، ويوبرت بنيامن، ويوخنا ججو) عام 1985. انظر الموقع الرسمي للحركة: http://www.zowaa.org/aboADM.htm

[80] يوسف، سليمان. **محنة المنظمة الآثورية (4) مهزلة اعتقالات عام (1987): الجزء الأول**، (موقع "عنكاوا" الآشوري، 17 حزيران/ يونيو 2006). انظر الوصلة: http://www.ankawa.com/forum/index.php?topic=44380.0

يفرضها عهد الأسد ظلت حبيسة المجالس الآشورية الخاصة والجمعيات الثقافية المغلقة. بيد أن تنامي النزعة القومية كنزعة سياسية لم يبرز منها إلا الوجه الثقافي، لتبقى تغذية هذا الشعور مستمرة عبر العلاقات الكنسية مع الآشوريين العراقيين، بالإضافة إلى بعض السريان السوريين المتأشورين (بعضهم أصبح قيادياً في المنظمة الآثورية فيما بعد). وبالإمكان القول إن هذه النزعة القومية السياسية بقيت تنمو في الظل، دون أن تعلن عن نفسها بشكل واضح عندما توفي الأسد الأب مطلع الألفية الثالثة، بل دون أن يعرف السوريون عنها شيئاً.

ثانياً: الجماعات الدينية بين عامي 2000 و2010

1. الجماعات الإسلامية

1.1. الإسلاميون الأكراد: العبور السريع

بالنسبة لسورية كان تشكيل التنظيمات السياسية الإسلامية الكردية بمنزلة وراثة غير مكتملة الشروط للجماعات الإسلامية الكردية التي ما تزال قائمة إلى اليوم. وإذا كان تأسيس أول تنظيم إسلامي يرجع إلى عام 2006 (وحدة العمل الوطني لكورد سورية)، فإنه يجب التوقف فيه عند أمرين، أولهما أن هذا التنظيم تم تأسيسه في الخارج، والثاني أنه تم في فترة متأخرة نسبياً، وتحديداً في السنة الأخيرة من الولاية الأولى للرئيس بشار الأسد. على أن التنظيمات السياسية الإسلامية الكردية لا تعنينا قدر ما تعنينا الجماعات الدينية الكردية، وإن كان هذا التنظيم هو تعبير سياسي لجماعة دينية. وكما سبق فإن جماعة دينية غير متماسكة تشكل جزءاً من الجماعات الدينية التقليدية القائمة في منطقة الجزيرة السورية، كانت قد بدأت بالتكوّن في حقبة التسعينيات، إلا أن أحداثاً عدة أثرت في هذه الجماعة الدينية الكردية الناشئة، خلفت فيها تحولات عميقة، في مقدمتها احتلال العراق الذي منح الأكراد دولة شبه مستقلة تحت مسمى "الحكم الذاتي"، والمهم هنا أن هذا الإنجاز كان واحداً من العوامل الباعثة على الحماسة القومية على نحو لم يسبق له مثيل. وعزز هذا النجاح الكردي العراقي فكرة "الاستقلال" لدى معظم الأكراد على اختلاف انتماءاتهم ، وبشكل خاص أكراد سورية، الذين رفض معظمهم فكرة الانضمام إلى إعلان دمشق لأنه ـ حسب وجهة نظرهم ـ "قزّم" قضية الأكراد من قضية "أرض وشعب" إلى قضية مواطنة وحقوق إنسان[81]. وتبقى أحداث القامشلي، والتي تسببت بها عوامل عديدة بينها السياسات الحكومية المحلية القائمة على المنطق الأمني، علامة فارقة، حين اندلع شجار بين لاعبي كرة قدم في ملعب القامشلي ليتحول إلى أحداث شغب راح ضحيتها عشرات القتلى واقتيد مئات من الأكراد إلى السجون بعدما امتدت أحداث الشغب إلى المدن الكبرى كحلب ودمشق[82].

---

[81] انظر: حجي مصطفى، فاروق. **المجتمع المدني ومؤسساته في سورية: الواقع وآفاق المستقبل**، ضمن كتاب: **التحول الديمقراطي في سوريا والخبرة الإسبانية**، تحرير جورج عيراني، ورضوان زيادة (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ومركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان، دمشق، ط1، 2009) ص77.

[82] انظر: **نيويورك تايمز** 25 آذار/ مارس 2004. وأيضاً: بيان اللجنة الوطنية السورية لحقوق الإنسان، **"تصريح صحفي حول أحداث العنف في القامشلي"** 13آذار/ مارس 2004.

كان هذا الحدث الذي أخذ شكل "صراع" قومي بين عرب الجزيرة ومواطنيهم الأكراد قد خلف أحقاداً قومية لم يسبق لها مثيل، وقد سارع الإسلاميون إلى تطويق مفاعيلها الاجتماعية، وحصر مسؤوليتها بالسياسات الحكومية والسلطات الأمنية. وتطوع الشيخ معشوق الخزنوي، أحد أبرز الأكراد الإسلاميين ذوي الميول القومية، لتهدئة التوتر. وكان الشيخ الخزنوي قد ظهر كقائد ديني واعد في شبه الجماعة الدينية الناشئة هذه (الإسلاميون الأكراد)، والتي بدا واضحاً أنها آخذة بالانفصال عن الحركة الصوفية التقليدية، والاندماج مع بعض القوميين الإسلاميين المتأثرين بالسلفية أيضاً. كما أن كونه إسلامياً قرَّبه من جماعة الإخوان المسلمين السوريين الذين كانت الأحزاب الكردية بعيدة عنهم، وقد أثمر ذلك التقارب لقاءً تاريخياً بالمرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، أدى إلى إصدار الجماعة أول بيان لها في تاريخها تحدد فيه موقفها من القضية الكردية[83]. وكان هذا الحدث خطيراً بكل المعايير، فهو يعقد خيوط أطراف مؤثرة في المعارضة الوطنية عبر إسلامي له مكانة محترمة في الطرفين. اختطف الشيخ الخزنوي وقتل في ظروف غامضة[84] يرجح أن لها علاقة بدوره السياسي الذي بدأ يظهر منذ أحداث الشغب[85]؛ هذه هي القناعة السائدة على الأقل في أوساط الأكراد إسلاميين وغير إسلاميين، في حين تلقي السلطة المسؤولية على معارضين متدينين من الطريقة الخزنوية التي انشق عنها الشيخ معشوق.

من الطبيعي أن تنزع الجماعة الإسلامية القومية الكردية إلى المعارضة، ولكنها تعتبر أخف أنواع المعارضة القومية، مقارنة بالأحزاب الكردية الأخرى. فالفكر الديني يحول دون انغماسها في اعتناق أفكار عنصرية متطرفة، وبالتالي لم تكن تطلعاتها تتجاوز السقف الذي تعمل في حدوده ألا وهو المواطنة الكاملة على الصعيد الاجتماعي والسياسي (تماماً كما ذكر في وثيقة الإخوان المسلمين عن القضية الكردية)[86]، على حد تعبير الشيخ معشوق الخزنوي وهذا ما يقلل، من جهة، من حدة توجهها السياسي القومي مقارنة بالحركة الكردية على العموم[87]،

وحول دراسة موسعة والوثائق المتعلقة بهذه الأحداث انظر الكتاب الوثائقي الذي أصدرته وحدة العمل الكردي في سورية (يكتي) انظر: **أحداث القامشلي آذار 2004: من المؤامرة إلى الحركة السلمية الشعبية** (منشورات لجنة الثقافة والإعلام، د.م، د.ط، د.ت).

[83] انظر: وثيقة الإخوان المسلمين التي أعلنت في لندن تحت عنوان: **"القضية الكردية: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية"** (تاريخ 17 أيار/ مايو 2005).

[84] كشف عن جثته يوم 2-6-2005 بعد ثلاثة أسابيع من اختطافه. انظر:
بيان اللجنة السورية لحقوق الإنسان (لندن)، تحت عنوان: **مصرع الشيخ محمد معشوق الخزنوي** (1 حزيران/ يونيو 2005).
وانظر الحادثة وتفاصيلها في الموقع الرسمي لـ **مكتب الشيخ معشوق الخزنوي** على الوصلة:
http://www.khaznawi.de/khaznawi/2005/8.htm

[85] انظر: الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص161.

[86] فالخزنوي مثلاً يرى أن "العرب والكرد يشكلان معاً وحدة أخوية متكاملة ضمن النسيج السوري، ويتحملان معاً واجب الدفاع عن وحدة التراب السوري وحضارته وإنجازاته عبر التاريخ، ولهما نفس الحقوق في المواطنة التي ينبغي أن تتغلب على أية صفة أخرى". بالإضافة إلى إعادة "الحقوق المغتصبة للقوميات وإعطاء الحرية للمجتمع، وإشراكهم في العملية السياسية السلمية بعيداً عن القمع والظلم التي اعتادت الدولة بواسطة أجهزتها الأمنية على اعتيادها". انظر:
وثيقة تعريف **مركز إحياء السنة للدراسات الإسلامية**، الذي أسسه الخزنوي عام 2000، انظر هذا التعريف في الصفحة الرسمية للمركز على الإنترنت: http://www.khaznawi.de/ramadans/ihyaussunna.htm
السيرة الذاتية للشيخ معشوق الخزنوي على الوصلة: http://www.khaznawi.de/khaznawi/2005/3.htm

[87] قارن مع: حج أحمد، عبد العزيز. **المسألة القومية في فكر معشوق الخزنوي**، وهو بحث منشور على الإنترنت على الوصلة:

ويؤهلها، من جهة أخرى، للعب دور الوسيط بين القوميين الأكراد الانفصاليين والمجتمع السوري. بدون شك فإن الشيخ الخزنوي تحول إلى أيقونة تستقطب إليها الأكراد الإسلاميين، وهو الذي كان قد حسم أمره كشيخ إصلاحي يسعى للتغيير من خلال النظام التقليدي للجماعات الدينية القائم على الأتباع والمؤسسات التعليمية والخيرية[88]، وأسس لهذا الغرض عام 2000 مركزاً لدعوته يعكس نزعته السلفية التي ورثها في دراسته في جامعة المدينة (الجامعة الإسلامية) في السعودية كما يشير اسمه (مركز إحياء السنة للدراسات الإسلامية)، بالإضافة إلى نزعة سياسية ليبرالية تبدو واضحة في الإيمان القاطع بالديمقراطية (كما يشير في تعريفه للمركز حين تأسيسه).

حفَّز فكر الخزنوي، بالإضافة إلى الحادثة المروعة التي قضى فيها نحبه، الإسلاميين الأكراد في الخارج على تأسيس أول حزب إسلامي كردي سوري عام 2006 تحت اسم "وحدة العمل الوطني لكرد سورية"، على أساس "اعتماد الإسلام كمرجعية أخلاقية لها مع الحرص الشديد على حرية العقيدة والتعبير والرأي"[89]. و"الوقوف موقف وسطي من الرابطة القومية بعيد عن الإفراط والتفريط واعتبارها ظاهرة اجتماعية لغوية طبيعية ولا خطورة منها، ولكن الخطورة تكمن في تحول القومية إلى عقيدة شأن النازية والفاشية لأنها حينئذ تتحول إلى أداة تدمير لنفسها ولغيرها" و"ضرورة تمتع الكورد بحقوقهم داخل الإطار السوري"[90]، و"رفض التعصب الحزبي والديني والقومي ... ووجوب التعافي من الأنانية والابتعاد عن لغة التخوين"[91]، و"اعتماد الحرف العربي في الكتابة الكوردية مع إجراء التغيير المطلوب بما يتناسب واللغة الكوردية"[92].

ومع هذا حافظ ورثة الشيخ (أبناؤه وبشكل خاص نجله مرشد) على بقائهم كجماعة دينية مبنية على أسس وتقاليد مشيخية لكنها تملك رؤية قومية دينية مركبة. غير أن الأدبيات والمنشورات، والتي تصدر عن ما سُمي بـ"مكتب شيخ الشهداء معشوق الخزنوي" المعبر الرسمي عن الجماعة، تدل على نزوع قومي أكثر تشدداً من الحزب الإسلامي السياسي (وحدة العمل الوطني لكرد سورية)، يصل إلى حدود نزعة انفصالية وإقامة "دولة كردية" مستقلة حسب أحد منظري الجماعة[93]، الأمر الذي يعني أن القضية القومية في الجماعة الدينية بدأت تأخذ أبعاداً تتجاوز التوازن التقليدي الذي يقدم الانتماء الديني على القومي، بمعنى أن عشر سنوات تكفلت، وبسبب سياسات حكومية وظروف خارجية تتعلق بالجوار، بظهور الإسلاميين القوميين الأكراد

---

http://www.kurdistanabinxete.com/Gotar/2007/Tevlihev/Abdulazizhamed_ramanensshexm_xeznewi210507.htm

(88) بالإضافة إلى مقر مركز الدراسات أبرز مشاريع الشيخ معشوق الخزنوي هو "مجمع البر الإسلامي" في القامشلي، وهو مكون من مسجد ومدرسة داخلية للتعليم الديني، ومستوصف صحي خيري، ومعهدين لتعليم الحاسوب واللغات، وروضة للأطفال.

(89) من تعريف الحركة في موقعها الرسمي على الإنترنت (كورد سورية)، انظر:

http://www.syriakurds.com/home/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=4&Itemid=27

(90) المصدر نفسه.

(91) المصدر نفسه.

(92) المصدر نفسه.

(93) الموقع الرسمي على الإنترنت والمعبر عن جماعة معشوق الخزنوي يحتوي على العديد من مقالات جواد ملا، وهو من أبرز منظري الاتجاه القومي الإسلامي الكردي، وبشكل خاص كتابه "الدولة الكردية" الذي يَظهر فيه نزوع قومي انفصالي.

كجماعة، وانتقالهم أو هجرتهم أيضاً بسرعة البرق إلى قومية يمكن الجزم أنها انفصالية الطابع، وهي تعكس توجهات سياسية متباينة الشدة نابعة من طبيعة الفكر القومي الكردي.

2.1. جماعة زيد: الإمساك بالوسط

في بداية عهد الرئيس بشار الأسد اتُّبعت، ولفترة وجيزة، ما يمكن وصفه بأنه "سياسة اليد الممدودة" تجاه الجماعات والقيادات الدينية ذات النفوذ الشعبي، السنية منها على وجه الخصوص لأغراض تتعلق بشكل أساسي بتثبيت انتقال السلطة واستقرارها، وبدأ بعض التسامح الأمني في أنشطتها الخيرية والدينية. وفي هذا السياق شكلت زيارة الرئيس الأسد لشيخ الجماعة في مسجد الرفاعي (2002) حدثاً مهماً، فمن غير المألوف أن يقوم الرئيس بزيارة قيادات دينية أو زعماء الطوائف منذ تسلم الأسد الأب مقاليد السلطة في سورية في تشرين الأول/ أكتوبر 1970، "حيث اعتاد الرئيس على الاكتفاء باستقبال العلماء في قصره خلال الاحتفالات العامة"[94]. وقد أدى ذلك إلى إحساس عام ببعض "الاطمئنان" في دمشق على الأقل، كون الجماعة متمركزة فيها، وحسب مصادر مقربة من شيخ الجماعة، فإن الشيخ لم يؤجل مطالبه، فاستغل فرصة الزيارة بالتقدم بعدة مطالب، كان بينها السماح بتسجيل جمعيات خيرية[95]، إضافة إلى السماح للمحجبات بالتزام الحجاب في المدارس، باعتبار أن منعهن لا يتوافق مع مبادئ الدين والحشمة، والدستور الذي يصون الحريات الدينية، وأنه "يضر الكثير من الطالبات؛ إذ يمتنع الأهالي عن إرسال بناتهم إلى المدارس الإعدادية و الثانوية بسبب هذا الإجراء"[96]، والذي لم يصدر فيه أي قرار رسمي حتى ذلك الوقت (صدر القرار في المنقبات 2010)[97].

كان الرفاعي يتصرف كقائد بالفعل يريد الحفاظ على مصالح أتباعه، والوفاء للمبادئ التي طالما دعت إليها جماعته، في حين كان تصرف الأسد كسياسي يريد تحصيل عائد سياسي عاجل من زيارته تلك. ففي الوقت الذي كان فيه الأول (الرفاعي) يحاول الاستفادة لإطلاق مبادرات ومشاريع خيرية تعزز دور الجماعة في المجتمع الدمشقي، كان الثاني (الأسد) يريد الاستفادة من هذه المبادرات، باعتبارها تمت في عهده، وأفسح لها المجال بتوجيهاته، لـ"توسيع قاعدة الدعم الذي يمتلكه في الدوائر الدينية إلى أبعد من الحلفاء التقليديين، مثل كفتارو والبوطي"[98].

---

[94] لافان، **جماعة زيد الدمشقية**، م.س، ص221.

[95] بينها جمعية "حفظ النعمة" والتي تستفيد منها 6000 أسرة على الأقل، يشرف عليها الشيخ **سارية الرفاعي** (ابن مؤسس الجماعة)، وقد أشهرت بعد فترة وجيزة من زيارة الأسد. انظر خبر إشهار الجمعية في:
الرقشة، محجوب. **إشهار جمعية حفظ النعمة بدمشق**، صحيفة الثورة 20 نيسان/ أبريل 2006.

[96] مصدر طلب عدم الكشف عن اسمه.

[97] أعلن وزير التربية (علي سعد) في تموز/ يوليو 2010 أنه تم تحويل أكثر من ألف مدرسة ومعلمة إلى البلدية! من أجل الحفاظ على علمانية الدولة، ولم تتلق المعلمات أي إنذار سابق، الأمر الذي أثار حنق الشارع السوري.

[98] لافان، **جماعة زيد الدمشقية**، م.س، ص221.

رأى البعض أن العلاقة يشوبها بعض الغموض[99]، إلا أن الأدق القول بأن زعماء جماعة زيد لم يطمعوا في حيازة مكاسب سياسية على حساب رأسمالهم الاجتماعي ومبادئهم الدينية والأخلاقية، واكتفوا بما قدمته لهم السلطات من تسهيلات كانوا في حاجة إليها لإطلاق نشاطاتهم الاجتماعية، ولذلك فإن "تحسن العلاقات بين [جماعة] زيد والنظام لم يتحول إلى تحالف حقيقي"[100]. وبالرغم من اقتراب عدد من قيادات الجماعة من المؤسسات الحكومية الرسمية، إلا أن الشيء البارز أن "الموقف العلني من الجماعة تجاه النظام ظل فاتراً"[101]، وعلى سبيل المقارنة: ففي الوقت الذي نظم فيه مجمع أبو النور احتفالاً كبيراً بمناسبة إعادة انتخاب الرئيس لولاية ثانية في أيار/ مايو 2007[102]، فإن قادة الجماعة أبدوا حماساً محدوداً للغاية، حيث اكتفوا بوضع لائحة انتخابية بجوار مسجد زيد تقول: "نعم للداعم الأول للعمل الخيري"! وفي حين يدعو الخطباء من حلفاء النظام باسم الرئيس مباشرة، فإن خطباء الجماعة يكتفون بعبارة "أرباب الحقوق علينا"[103]، وهي عبارة تميز عادة الخطباء المستقلين حتى ذلك الوقت.

عمَّقت الجمعيات الخيرية والنشاطات المَسجدية دور الجماعة في المجتمع الدمشقي، وعززت نفوذها، الأمر الذي أهلها لتقوم فيه بدور كابح لاتجاهات العنف والتطرف الديني في المجتمع الدمشقي المحافظ. ولكن في المقابل فإن الدور الرقابي لها على المجال العام زاد أيضاً، إذ سيزداد تعبير قياداتها عن سخطهم علناً عندما يتعلق الأمر بانتهاكات واسعة لا يحتملها أتباعهم، وربما لا يترددون في استعمال صلاتهم ببعض أركان النظام لمواجهتها. واحدة من الأمثلة على ذلك نجاحهم بالتعاون مع قيادات دينية متحالفة مع النظام في منع تداول كتاب "فلننزع الحجاب" وسحبه من السوق؛ لأنه يشجع على "الرذيلة" والتحلل من الالتزام الديني. كانت حجتهم واضحة وذات مغزى: "أنهم قد لا يستطيعون السيطرة على أتباعهم ومنعهم من التصرف خارج تعليماتهم فيما لو استمر هذا النوع من الاستفزاز"[104]. أمثلة عدة تلك التي تمثل بروز دور الجماعة الرقابي[105] واستيعاب التوجُّه الشبابي، الذي قوبل بتسامح حكومي ملحوظ في مقابل دورها الأهم في مناهضة العنف.

---

[99] المصدر نفسه، ص220.

[100] المصدر نفسه، ص221.

[101] المصدر نفسه.

[102] وأكثر من ذلك، استضاف المجمع صندوق الاقتراع الذي يدلي به الشيوخ والقيادات الدينية بأصواتهم لإعادة انتخاب الرئيس.

[103] لافان، **جماعة زيد الدمشقية**، م.س، ص221.

[104] مقابلة مع أحد القيادات الدينية المقربة من الجماعة، أيلول/ سبتمبر 2006.

[105] مثلاً في تموز/ يوليو 2006 هاجم شيخ الجماعة أسامة الرفاعي صحيفة "الثورة" الرسمية لأنها انتقدت تخصيص حديقة كفر سوسة المجاورة لمسجده للنساء والأطفال فقط، واتهم في خطبته مجموعة من الإعلاميين بالتحريض ضد المتدينين. وانتقد أتباع وقادة بارزون في الجماعة مقالات نشرت في الإعلام الرسمي تتضمن نقداً لأطروحات دينية إسلامية، منها مقال رد فيه الشيخ سارية الرفاعي على مقالة الثورة التي تناولها زعيم الجماعة في خطبته، ومنها مقال في صحيفة "بلدنا" لمأمون جويجاتي عن المساواة بين الجنسين نشرها موقع "صدى زيد" المعبر الرسمي عن الجماعة، ومؤخراً انتقد شيخ الجماعة القرار الحكومي بشأن فصل المنقبات، انظر:

الرفاعي، باسل. **إمام مسجد الرفاعي يتهم الإعلام الرسمي بتقويض الدين** (موقع الجمل، 28 تموز/ يوليو 2006)

الرفاعي، سارية. **رسالة من نهج الإسلام إلى الثورة**، مجلة **نهج الإسلام** (وزارة الأوقاف، دمشق، نيسان/ أبريل 2007)، ص2022.

دورها الرقابي الاعتراضي المتصاعد واهتمامها بالشأن العام جعل قياداتها تطلق في شباط/ فبراير 2007 أول موسم من "مسابقة الشيخ عبد الكريم الرفاعي للفكر الإسلامي" موجه إلى طلاب الجماعة في المساجد، وتناولت موضوعات ذات دلالة، مثل: "الإسلام والإرهاب" و"الإسلام وحقوق الإنسان" و"الإسلام والعولمة" وغيرها[106]. وفي 14 من آذار/ مارس أقام مركز زيد بن ثابت لخدمة القرآن الكريم (التابع للجماعة) "الحفل التكريمي الأول لكبار قراء الشام" الذي تم على مدرج "جامعة دمشق"! وحضره وزير الأوقاف (الأيوبي آنذاك) ونائبه (الوزير الحالي) ومفتي الجمهورية (الشيخ أحمد حسون)![107]. على أن هذا الحفل جاء في سياق تشجيع الحكومة على إعلان فعاليات دينية بهدف استخدامها كتخويف من "تنامي" الظاهرة الدينية في سورية[108]، في وقت كانت تقارير المحققين الدوليين في قضية الحريري توجه أصابع الاتهام نحو النظام السوري. إلا أن ظاهرة "الاعتراض الرقابي" التي بدأت تظهر على الجماعة منذ قرابة خمس سنوات هي ظاهرة دينية أكثر منها سياسية، بمعنى أنها ظاهرة تتسم بها الجماعات الدينية دون أن يكون لها بالضرورة أي تطلعات سياسية بالمعنى المباشر للكلمة. وهذا الدور الاعتراضي عريق في التراث الإسلامي، وقد ظهر واضحاً في ظل ظروف الاحتلال الفرنسي واستمر لبضع سنوات بعده وهو وراء بعث ظاهرة روابط العلماء. وحتى هذه اللحظة فإن الجماعة تصب جل اهتمامها على تنفيذ رؤيتها الدينية الإحيائية، إلا أنها في الوقت ذاته وبشكل عرضي تعمل ككابح لاتجاهات العنف المحتملة لدى المتدينين الشباب في حدود مناطق تأثيرها الواسعة، أي أنها جماعة دينية في جوهرها لكن تأثيراتها تطال المجال السياسي، ومن الواضح أن التطلعات السياسية الفقيرة للجماعة تعكس اتجاهات معتدلة الشدة في التوجه إلى الشأن السياسي.

3.1. الأخوات القبيسيات: الصمت السياسي المثير

بقي تنظيم القبيسيات خارج الضوء طوال عقود، وباستثناء الهجوم الذي شنته جماعات السلفية (في الكويت والأردن) وجماعة الأحباش (في لبنان)؛ فإنه لم يظهر اهتمام حكومي علني بجماعة الأخوات القبيسيات إلا في عهد الرئيس بشار الأسد، وذلك مع ازدياد انتشارهن وتأثيرهن في المجتمع السوري، كما ظهر الاهتمام بها لأول مرة في حيز الإعلام عام 2002 على شكل مسلسلات كوميدية ودرامية ناقدة على شاشات التلفزة المحلية السورية والقنوات الفضائية العربية[109].

الرفاعي، أسامة. **الوحدة الوطنية على المحك**، خطبة الجمعة في جامع الرفاعي (29 تشرين الأول/ أكتوبر 2010).

[106] لافان، **جماعة زيد الدمشقية**، م.س، ص219.

[107] انظر تفاصيل الحفل على موقع **"صدى سورية"** على الوصلة:

http://www.sadasoria.com/arabic/index.php?page=show_det&select_page=1&id=250

[108] الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص169.

[109] عندما خصص المسلسل السوري "بقعة ضوء" (كوميدي) إحدى حلقاته للأخوات القبيسيات مركزاً على اختراقهن لطبقة الأثرياء الأرستقراطية واستغلال العمل الدعوي – بحسب المسلسل– لتحقيق مصالح اقتصادية شخصية لقيادات الجماعة، وفي عام 2004 عرض مسلسل "عصي الدمع" نقداً لأفكار القبيسيات وتصوراتهم الدينية (التي عرضها المسلسل باعتبارها تصورات منغلقة)، وفي رمضان 2006 عُرض مسلسل "الباقون" الذي أخرجه نجدت أنزور وضم ثلاث حلقات بعنوان "البرزخ" سلط

وإثر الاهتمام الواضح الذي أولته بعض الأجهزة الأمنية لتنظيم الأخوات القبيسيات بدأت الصحافة أيضاً في أيار/ مايو 2006 بكتابة تحقيقات صحافية تكشف أسرار هذا التنظيم[110]، ولوحظ اهتمام الصحافة العالمية (مثل نيوزويك، ونيويورك تايمز)[111] بهذه الظاهرة حيث أفردت لها تقارير مطولة أو أشارت إليها في تحليلاتها السياسية كلما تمَّ التطرق إلى "الخطر" الإسلامي والإسلام السياسي في سورية.

حرصت الجماعة على البقاء بعيداً عن الأضواء، وتجنبت أي نشاط يتعلق بالمجال السياسي، وعملت على إبعاد أعضاء الجماعة عنه أيضاً. فعلى سبيل المثال عندما حاولت إحدى القبيسيات، في آذار/ مارس 2007، ترشيح نفسها لانتخابات مجلس الشعب نظراً لنشاطها الاجتماعي الواسع وتحت إغراء شعبيتها المتنامية في المجتمع النسائي الحلبي كداعية قبيسية، رفضت الآنسة الكبيرة قبول ذلك رفضاً قاطعاً، وطلبت منها الانسحاب[112]. فمن جهة كان الابتعاد عن المجال السياسي مبدأً قبيسياً حمى الأخوات في أحلك الظروف التي مرت بها سورية والمنطقة، ومن جهة ثانية فإن معنى خوض انتخابات مجلس الشعب من قبل إحدى الأخوات أن الجماعة تمارس عملاً سياسياً مبطناً في وقت كانت الاتهامات من قبل الأجهزة الأمنية وبعض الأصوات المتطرفة تخوِّف من القبيسيات باعتبارها تنظيماً سياسياً سرياً. ولو قدّر لهذه القبيسية خوض الانتخابات لكان ذلك واحداً من أهم المؤشرات على ظهور تطلعات سياسية للجماعة، مما كان يجدر اعتباره تحولاً في مسار الجماعة، إلا أن ذلك لم يحدث.

وفي تموز/ يوليو 2009 عرضت إحدى أشهر القنوات الفضائية العربية الشهيرة تصوير فيلم وثائقي عن جماعة القبيسيات. وقد أظهرت قيادات الجماعة تردداً أول الأمر بين شعور ضاغط من أتباعها بضرورة الرد على الهجوم الإعلامي ضدها، وبين التزام الصمت حتى لا يتدحرج الحديث عنها مثل كرة الثلج ويخرج عن نطاق السيطرة. لكن الجماعة حسمت أمرها أخيراً ورفضت في النهاية هذا العرض، وقررت عدم الاشتراك والمساعدة

فيها الضوء على الأسلوب التبشيري الذي تتبعه القبيسيات لتعزيز انتشارهن، والتصورات الفكرية التي تنتشر في أوساطهن، وفي آب/ أغسطس 2010 عُرض للمخرج نفسه مسلسل "ما ملكت أيمانكم" الذي ركز على تناقضات إنسانية في شخصيات تنتمي إلى جماعة القبيسيات، قال إنها مستمدة من مذكرات "حقيقية"، وقد أثار المسلسل موجة استياء واسعة لدى المتدينين والمحافظين. انظر:

وجهة نظر الشيخ **سعيد رمضان البوطي** في الإجابة عن السؤال حول المسلسل، في موقع **"نسيم الشام"** الذي يقوم على إدارته مقربون منه: http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=5743

انظر: الحاج، عبد الرحمن. **الأخوات القبيسيات: قصة انبعاث أول حركة نسوية للإحياء الديني** (صحيفة **الغد** (الأردنية)، 22 أيلول/ سبتمبر 2007).

[110] نشرت صحيفة **الحياة** (اللندنية) في 3 حزيران/ يوليو 2006 أول تقرير صحفي كتبه **إبراهيم حميدي**، بعنوان: **"يرتدين الحجاب الكحلي ويملكن شبكة تدريس ونفوذ واسعة: "الآنسات القبيسيات" يباشرن في سورية انخراط النساء في الدعوة الإسلامية بموافقة السلطات"**، وكان الصحفي **شعبان عبود** قد تناول في صحيفة **النهار** (اللبنانية)، في 3 أيار/مايو 2004، جماعة القبيسيات بين عدد من الجماعات الدينية تناولها في تقرير بعنوان: **" رجال العمائم في سوريا أكثر حضوراً من المثقفين "** أشار فيه إلى الاهتمام الأمني بظاهرة القبيسيات.

[111] نشرت صحيفة **نيويورك تايمز** تحقيقاً صحفياً مختصراً (معظمه اعتمد على تحقيق صحيفة الحياة) في 29 آب/ أغسطس 2006 تحت عنوان **"الدولة قلقة من الجماعات الإسلامية التي تعمل خارج إطارها"**.

[112] مصدر خاص في الجماعة، طلب عدم ذكر اسمه.

في إنجاز أي فيلم عن الجماعة[113]، في حين بثت قناة "العربية" في العام نفسه برنامجاً وثائقياً يصب في البروباغندا المضادة للحركة والتهويل الأصولي.

وخلال ما يزيد عن أربعة عقود عملت الأخوات القبيسيات على الدعوة إلى الإحياء الديني والأخلاقي بالسر والعلن، تبعاً للظروف الأمنية والسياسية المحيطة بالبلاد، تنقلت الأخوات بين الدروس في المنازل والمساجد والمدارس. ولم يسجّل على الأخوات القبيسيات خلال هذه المدة أية مشاركة علنية في الحديث السياسي، سواء في تأييد النظام أو رفضه. وبذلك استطعن تجاوز محنة الثمانينيات التي شهدت صراعاً بين الإخوان المسلمين والنظام، ومع ذلك يرى بعض الكتاب أن تنظيم القبيسيات هو "تنظيم يهدف إلى إقامة إمارة إسلامية على غرار دولة طالبان"![114] وأنهن "يخترقن الطبقات العليا في المجتمع لينشئن شبكة تخترق صفوف صانعي القرار"[115].

إلا أن هذه المبالغات – التي تأتي غالباً من أصحاب توجهات أصولية متطرفة (يسارية في الغالب) – لا تدعمها المعطيات في الواقع. ولأن هذا الكلام لم يقنع الأجهزة الأمنية والمسؤولين إذ لا يعدو أن يكون استغلالاً للمخاوف الأمنية والسياسية من التنظيمات الإسلامية الجهادية عموماً، فقد سمح للقبيسيات رسمياً بالعمل الدعوي في المساجد وفق شروط معينة، ذلك أن هذا التنظيم لم يثبت أنه يشكل أي خطر سياسي؛ بل على العكس فقد أدت الأخوات القبيسيات دوراً مهماً في الخدمات الاجتماعية والالتزام الأخلاقي بما يقلل من حركة الاحتجاج الاجتماعي ضد النظام، إلى الدرجة التي أقنعت الحكومة بمساندة بعض نشاطاتهن الاجتماعية، في مرحلة تتعرض فيها سورية – والمنطقة العربية عموماً – لتغيرات عنيفة تمس بنية المجتمعات على نحو عميق.

جماعة الأخوات القبيسيات هي الحركة الدينية العالمية الوحيدة التي خرجت من سورية وعبرت الحدود الدولية بالمعنى الكامل للكلمة، وهي بذلك شبيهة إلى حد كبير بجماعة "الدعوة والتبليغ" على سبيل المثال. والمراقب لسلوك الجماعة وقياداتها لا يستطيع العثور على شيء ملموس يؤشر إلى تطلعات تتجاوز الإحياء الديني والنشاط الاجتماعي. حتى أن الشيخة منيرة القبيسي كانت قد توددت إلى الرئيس الأسد الأب، عبر إرسالها هدية له ممثلة في كتاب موسوعي في السيرة النبوية من ستة مجلدات من القطع الكبير باسم "الجامع في السيرة" من تأليف سميرة الزايد (إحدى قيادات الصف الأول في الجماعة). وحسب تعبير الوسيط (الشيخ البوطي المقرب من الجماعة القبيسية والسلطة معاً) فإن "الآنسة منيرة القبيسي [رغبت] آنذاك [عام 1994] تقديم هذا الكتاب الفريد إلى السيد الرئيس حافظ الأسد"[116]، وأن الأسد عندما وصله الكتاب "أخذ بقلّبه وقد شدَّه إليه الإعجاب بالطريقة الفريدة والميسّرة في التوثيق والتنظيم والإحاطة بكل أحداث السيرة النبوية ومتعلقاتها"،

---

[113] المصدر نفسه.

[114] من نص مقابلة مع **محمد شحرور** ضمن تحقيق أجرته منى سركيس تحت عنوان مثير: **"جمعيات نسائية باطنية في سوريا باسم الإسلام: "القبيسيات" يعملن لاختراق مراكز القرار"!** (ترجمه: رائد الباش، وأعد ونشر في موقع قنطرة (الألماني) 2006) والطريف أن هذا التقرير يعتمد على مقابلات مع أعداء أيديولوجيين للجماعات الإسلامية، وهم أشخاص يصعب الاعتماد عليهم في الحصول على معلومات صحفية محايدة: http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-639/_nr-15/_p-1/i.html

[115] المصدر نفسه.

[116] البوطي، محمد سعيد رمضان. **مسلسل "ما ملكت أيمانكم"** (موقع نسيم الشام)، م.س، انظر الوصلة: http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=5743

وقال له: "بلّغ شكري للآنسة منيرة وجميع مؤلّفات الكتاب واطلب منهنّ الدعاء لي شخصيّاً ولسوريَّة عموماً"[117].

وفي مطلع العهد الجديد (الأسد الابن)، منحت القبيسيات فرصة العمل المسجدي، ضمن شروط خاصة. ونظراً للإمكانات المتوافرة لهن، وللكوادر المعدة جيداً لأغراض التعليم والتثقيف الديني التربوي (أطفال وأعضاء الجماعة من النساء) فقد حققت الجماعة نجاحاً ملحوظاً في سنوات قليلة. إلا أنه ومع شعور النظام بالضغط عليه (بعد حادثة اغتيال الحريري)، دفع فجأة بالصحافة لتناول الجماعة، لاستخدامها في التخويف من الخطر الإسلامي.

لم يتجاوز التودد إلى النظام في عهد الأسد الأب حدود "إظهار الولاء" ولم يتعد ذلك إلى "الرغبة بالاندماج" بالسلطة ومؤسساتها مطلقاً، وإنما توقف هذا التودد عند حدود الرغبة بتجنب التصادم مع السلطات لا أكثر، وهو أمر تؤيده جملة المؤشرات التي يمكن ملاحظتها في مسيرة الجماعة في عهد الأسد الأب. وقد استمر هذا النهج في السنوات الخمس الأولى من عهد الأسد الابن، وفي الحدود ذاتها، عبر وسطاء من القيادات الدينية الحليفة للنظام، مع حرص شديد على تجنب الاحتكاك المباشر مع السلطات. وفي بلد لا تشجع فيه المرأة على النشاط السياسي لا تبدو أن ثمة تطلعات سياسية لدى الجماعة، كما أنها لا تملك ولا حتى وجهات نظر سياسية في أي من مؤلفاتها المتداولة، وهي لا تناقش حتى قضايا تتعلق بحقوق الإنسان، وعملها فيما عدا ذلك متركز على المرأة والقضايا النسوية الاجتماعية والتربوية؛ وبذلك هي لا تقتات على الهوية الوطنية، بيد أنها بلا شك تنمو بسرعة أكبر مع تنامي الفراغ الأيديولوجي، وهي مرشحة لكي تلعب دوراً إيجابياً ما في تنمية المرأة المسلمة إذا ما بقيت على هذا الحياد السياسي، واستمرت في تطوير نفسها وعلاقتها مع معطيات العصر وتقنياته بشكل أفضل.

الجماعة القبيسية الآن تجتذب الفضول الإعلامي لوضعها في دائرة الضوء، الأمر الذي سيضعها أمام تحديات جديدة، ربما لا تستطيع معها البقاء في الظل لفترة طويلة، لتجد نفسها مجبرة على البروز إلى الإعلام. كذلك فإن قضية خلافة "الشيخة الكبيرة" تطرق الأبواب، ولأن التنظيمات المشيخية التقليدية تقوم على شخصية الشيخ المؤسس الكاريزمية فإنه سيكون الامتحان الصعب الذي قد يتسبب في انشقاقات في التنظيم عند رحيلها؛ فبنية الجماعة بنية مشيخية تقليدية تعتمد النمط الصوفي، وتتمحور عمودياً حول شخصية الشيخة. إلا أن المثير في هذه الشيخة هو الغموض الذي يحيط بشخصيتها، فـ"العديد من "الداعيات" [القبيسيات] الكبيرات لم يرين منيرة القبيسي في حياتهن. وأقصى ما استطاعت [صحيفة] "الحياة" الحصول عليه [في تحقيقها عنهن]، هو وصف هيئة "الآنسة" من شيوخ شاهدوها قبل سنوات و"داعيات" شاهدنها قريباً"![118]. ويلعب احتجاب الشيخة المؤسسة دوراً مهماً في حياة الجماعة، فمن جهة يعزز هذا الاحتجاب من هيبتها، ومن جهة أخرى يمنح فرصة لقيادات الصف الأول للبروز وممارسة القيادة في الجماعة، الأمر الذي قد يسهل انتقال خلافة الجماعة إلى إحداهن خصوصاً وأن التركيبة الصوفية للجماعة ليست من النوع المتين، فالجماعة أكثر انغماساً في شؤون "الدنيا" من

---

[117] المصدر نفسه، وقارن أيضاً مع ما ذكره البوطي في: حميدي، **الآنسات القبيسيات**، م.س.

[118] حميدي، **الآنسات القبيسيات**، م.س.

الجماعات الصوفية الأخرى، ما يجعل التصوف وحده لا يوفر ضمانة أكيدة لانتقال سلس للخلافة دون انشقاقات عادة ما تصاب بها الحركات الدينية.

جماعة الأخوات القبيسيات كجماعة إحيائية دينية نسوية هي الأولى من نوعها في العالم الإسلامي، فهي لا تضم في صفوفها سوى الإناث، وهي تنتشر أفقياً على شكل حلقات متتالية تشبه إلى حد بعيد شبكة "جماعة زيد"، إلا أن جماعة زيد مسجديَّة، وهذه الجماعة بيتيَّة في الغالب بحكم نسويتها. وهي ليست جمعية أومؤسسة نسوية تدافع عن حقوق المرأة، بل هي حركة إحياء ديني لم يشهد تاريخ المنطقة مثيلاً لها من قبل. وإذا ذهب البعض إلى أن سبب انتشارها وحركات الإحياء الديني في المنطقة يرجع إلى سقوط المشروع القومي وإخفاق مشاريع التحديث في المنطقة، فإن ذلك، إذا صح، يجعل لهذه الحركة النسوية دوراً إيجابياً في تماسك المجتمع النسائي أمام عواصف التغيير وأمام الهزائم والإخفاقات تلك، خصوصاً وأن هذه الحركة لها موقف إيجابي عموماً من العصر، وتوفر فرص تنمية للمرأة عبر مؤسساتها الاجتماعية والتنموية الكثيرة.

ولمواجهة تعاظم الجماعة وتحت مظلة شعار "علمنة الدولة" تم استهداف مجموعة المؤسسات التعليمية التابعة لهن بشكل رئيس، فجرى إخضاعها لرقابة أمنية مشددة، وإلغاء بعض التراخيص بحجج قانونية تتعلق بتهم فساد لأطراف شركاء تجاريين ، وتبريرات أمنية صيغت تحت عنوان "محاربة الأصولية والتطرف"[119].

4.1. السلفية الجهادية: التحفيز القسري

أصدر أبو مصعب السوري (أحد قيادات الصف الثاني في تنظيم "الطليعة المقاتلة") بياناً بمناسبة وفاة الرئيس حافظ الأسد، يشكو فيه من خيبة أمله في إعراض السوريين عن "الجهاد"، وأشار بمرارة إلى أن "كثير منهم [السوريين] قد رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، وسيرفضون هذا الكلام، بل سينتقمون ممن يدعون إليه، وأعلم أن كثيراً من علماء السوء ومشايخ الضلال، وعميان البصيرة، سيصرفون الناس عن هذا الكلام"[120]، وأنه من عام 1986 إلى عام 2000 "أخمدت بذور المقاومة [الجهادية] لدى أهل السنة"[121]، على أنه وبالرغم من أن أبا مصعب السوري ربما كان أحد قيادات الصف الثالث والرابع في تنظيم القاعدة في يوم من الأيام، إلا أن آماله في إعادة الجهاد إلى سورية لا تعكس على ما يبدو وجهة نظر القاعدة التي حرصت على استقرار سورية كممر لها إلى العراق.

---

[119] انظر تقرير مراسل المحليات لنشرة **"كلنا شركاء"** بعنوان: **أسرار وخلفيات قرار مكتب الأمن القومي بحظر النقاب في المدارس والجامعات** (19 تموز/ يوليو 2010)، وتقرير آخر للمراسل نفسه بعنوان: **وزارة التربية تصنف المدارس المتشددة دينياً وترسل مندوبين لمراقبتها** (21 تشرين الأول/ أكتوبر 2010).

[120] السوري، أبو مصعب. **بيان إلى أهل السنة في سوريا ولبنان وبلاد الشام خاصة**، 22 حزيران/ يونيو 2000. البيان نشر على الموقع الخاص بأبي مصعب السوري.

[121] المصدر نفسه.

حفزت أحداث 11 أيلول/ سبتمبر الجهادية السلفية في كل مكان، ووجدت طريقها إلى الجماعات الجهادية السلفية التي كانت جملة من الأحداث والظروف بدورها قد حفزتها في عقد التسعينيات[122] كما أوضحنا آنفاً؛ وسهل دخول الإنترنت إلى سورية التواصل مع العالم الجهادي الافتراضي؛ في وقت كانت السلطات السورية تجري اعتقالات وتحقق في الصلات المحتملة مع تنظيم القاعدة بالتعاون مع المخابرات الأميركية، فاعتقل العشرات، واستدعي كل من يشتبه في انتمائه إلى التوجه السلفي (ليس بالضرورة جهادياً) وتم التحقيق معه للتأكد من خلوه من الأفكار الجهادية وعدم ارتباطه بأي تنظيم إرهابي[123].

وعندما كانت التحضيرات جارية لاحتلال العراق ومع اقتراب موعد الهجوم الأميركي مع قوات التحالف لاحتلال العراق "كانت الأجواء تشحن على كافة الصعد؛ رسمياً وإعلامياً وشعبياً، باتجاه صناعة واستقبال موجة الجهاديين الجدد (...) [لمواجهة] استباحة الغرب "الكافر" للأراضي المسلمة، أو امتهان الغرب "الإمبريالي" للكرامة العربية، لا فرق"[124]. وتبادل الشيوخ الرسميون والشيوخ المتحالفون مع النظام الأدوار في قسم كبير من هذا التجييش الجهادي، بالإضافة إلى تصريحات السياسيين. ففي 26 آذار/ مارس 2003 دعا مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو المسلمين في كل أنحاء العالم إلى الجهاد، و"استخدام كل الوسائل الممكنة في هزيمة العدوان، بما في ذلك العمليات الاستشهادية ضد الغزاة المحاربين"[125]، وهي دعوة أعادها الشيخ البوطي في خطب الجمعة، التي حث فيها المسلمين الشباب على "التوجه إلى الأجر العظيم الذي ادخره الله عز وجل للمقاتلين" في "الجهاد الفريضة" التي لم "تتجل أسباب فريضتها في عصر من العصور كما تجلت في هذا العصر" في أرض العراق "الأرض الإسلامية"[126]. وفي الخط نفسه فعل شيوخ كثيرون.

وبالتزامن مع هذا التجييش بدأ نجم الشيخ الشاب محمود قول آغاسي يبزغ في مدينة حلب الشمالية، بتبني خطاب سلفي جهادي علني في منطقة فقيرة جداً في مسجد "علاء بن الحضرمي". حيث كان يدرّب أتباعه على العمليات القتالية في المسجد تحت سمع وبصر الحكومة، بل ونشرت أقراص ليزرية مدمجة على نطاق واسع عن هذه التدريبات باللباس العسكري المرقط، إضافة إلى الخطب الجهادية الحماسية. لقد كان لهذا الشيخ دور مهم في تجييش الشباب الناشئة وتعبئتهم للجهاد، الذي بدأ يجد منفذه في العراق تواً. على أنه في خريف 2003 صدرت فتاوى من جماعات جهادية في العراق بهدر دمه، باعتباره كان "مصيدة أمنية لمئات الشباب الذين صدقوا دعواه" فاختفى الرجل ليعود إلى الظهور بعد سنتين مهذب اللحية إماماً وخطيباً لجامع الإيمان في حي حلب الجديدة الراقي في مدينة حلب، ويلقى حتفه في عملية اغتيال في 28 أيلول/ سبتمبر 2007 تبنتها جماعة أطلقت على نفسها "التوحيد والجهاد في بلاد الشام"![127].

---

[122] انظر: الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص153.

[123] كان بين الذين اعتقلوا في ذلك الوقت **شاكر العبسي** الذي أصبح لاحقاً زعيم تنظيم جهادي جديد في لبنان اسمه **"فتح الإسلام"**.

[124] زيتونة، رزان. **الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق**، ضمن كتاب: الإخوان المسلمون في سوريا (مركز المسبار، دبي، ط1، 2009)، ص269.

[125] **الجزيرة نت**، 27 آذار/ مارس 2003.

[126] البوطي، محمد سعيد رمضان. **الجهاد ماض إلى يوم القيامة** (موقع **البوطي نت**، 13 حزيران/ يونيو 2003).

[127] انظر: زيتونة، **الإسلاميون السوريون**، م.س، ص271.

خارج عملية التجييش يمكن تفسير استجابة الشباب والأجيال الجديدة التي لم تختبر العنف بعد واندفاعهم إلى "الجهاد" بأن الجهاد مثل لهم مخرجاً لهم من أزمة الهوية والتي ترقى إلى أزمة وجودية متمثلة في إحساس واسع بالضياع وسط تغيرات وأحداث اجتماعية وسياسية عاصفة في منطقتهم، وسياسة تقوم بحظر كامل على أية محاولة للتعبير عن تطلعاتهم خارج الحدود الصارمة والصدئة التي تطبق على المجتمع السوري منذ نهاية أحداث العنف في مطلع الثمانينيات.

لقد اندفع مئات الشباب السوريين إلى المحرقة العراقية، وتشكلت "لجان نصرة العراق"[128] لتسهيل تطوع الشباب ونقلهم قوافلهم إلى أتون الحرب. على أن معظم المتطوعين للحرب والجهاد في العراق لم ينضموا بناء على فكر سلفي جهادي، بقدر ما كانت تقودهم مشاعر مختلطة من النخوة العربية والإسلامية[129]، وفي أذهانهم استلهام تجربة حزب الله الناجحة في جنوب لبنان ودحره للإسرائيليين عام 2000. ومع هذا فقد جرى استدعاء كثير من العائدين للتحقيق، فطريق العودة لم تكن بسهولة طريق الذهاب.

في 27 آذار/ مارس 2004، وفيما بدأت الضغوط تتكثف على سورية بمبررات عديدة من قبل الأميركيين وقوات التحالف، لوحت الحكومة السورية بالفزاعة الإسلامية، فأعلنت عبر وكالة سانا الرسمية للأنباء وقوع اشتباك في مدينة دمشق بين مجموعة مسلحة وصفت بالإرهابية، وعناصر الأمن في عملية هي الأولى من نوعها في سورية، منذ أحداث الثمانينيات، شكك الكثيرون في مصداقيتها، ولم يأخذها الإعلام الغربي نفسه على محمل الجد، بل إن ناطقاً أميركياً رسمياً قال إن "العملية صنّعت محلياً"[130].

توقف الإعلان عن عمليات جهادية أخرى، وفي مطلع حزيران/ يونيو 2005 صرح وزير الداخلية آنذاك (غازي كنعان) خلال اجتماع للجنة الأمم المتحدة المكلفة بمكافحة الإرهاب أنه "ليس هناك على الإطلاق أي نشاط للقاعدة أو لحركة طالبان في الأراضي السورية"[131]. إلا أنه بعد شهر واحد فقط (في 11 تموز/ يوليو 2005) أعلن عن صدام مسلح أسفر عن ضبط مجموعات تكفيرية تطلق على نفسها اسم "جند الشام للجهاد والتوحيد" المرتبطة بتنظيم القاعدة، تتالى بعدها الإعلان عن حوادث شبيهة. ويرجح خبراء عديدون أن هذه العمليات تمت بالفعل من مجموعات محلية منعزلة وصغيرة ليس لها امتداد دولي، وتدل عملياتها المعلن عنها من قبل الحكومة على أنها بدائية على كل المستويات، وأن عملياتها تمت عن طريق اختراق أمني واستدراجها لتنفيذ عمليات فاشلة لأغراض إعلامية، خصوصاً وأن هذه العمليات لم يعلن عنها إلا في ظروف الضغط الشديد على سورية.

تكشف معطيات المنظمات الحقوقية، أن انتشار الفكر السلفي الجهادي محدود للغاية، ولا تعتنقه سوى جماعات صغيرة متفاوتة الحجم متأثرة بأفكار تنظيمات دولية متشددة أو إرهابية، لا يوجد رابط تنظيمي معها على الأغلب، وأن تنظيمات مثل "تنظيم جند الشام للدعوة والجهاد"، و"التكفير والهجرة"، أو حتى "القاعدة"، لا

---

[128] مثل "**لجنة نصرة العراق**" في حلب، و"**لجنة نصرة العراق وفلسطين**" في حمص.

[129] انظر: جزماتي. **الشباب والإسلام السياسي**، م.س، ص116.

[130] انظر: حميدي، إبراهيم. **التيارات الإسلامية تتقدم في سورية** (تحقيق)، (صحيفة **الحياة**، 4 كانون الثاني/ يناير 2006).

[131] **سي إن إن**، 7 حزيران/ يونيو 2005. نقلاً عن: زيتونة، **الإسلاميون السوريون**، م.س، ص276.

تتجاوز لائحة اتهامها لائحة اتهامات معدة سلفاً بناء على أدلة لا يمكن الاعتماد عليها (كما تشير البيانات الحقوقية ومحاضر الاتهام والمحاكمات)[132].

وما يسترعي الانتباه أن النسبة الأكبر من المعتقلين، بتهمة السلفية أو السلفية الجهادية أو الانتساب إلى تنظيمات إرهابية دينية متشددة، كانت من ريف دمشق (مضايا، الزبداني، التل، قطنا، وقرى الغوطة) بما نسبته التقريبية 30٪، في حين كانت نسبة المعتقلين من أبناء المدن السورية الكبرى ضئيلة، الأمر الذي يعزز أن يكون لعاملي الفقر والتهميش دور مهم في تحفيز الفكر الجهادي بالتضافر مع السياسات المحلية والظروف الإقليمية.

وفقاً لذلك، ليس ثمة جماعات دينية سلفية جهادية بالمعنى الرسمي. ولكن الدراسات تشير إلى تزايد مستمر في انتشار هذا الفكر السلفي الاعتراضي، ونزوح العديد من الشباب السلفيين من الفكر الديني السلفي إلى السفلية الجهادية تحت ضغط تجربة السجن، خصوصاً وأن الأكثرية العظمى من المعتقلين السلفيين لم تكن تنتمي إلى جماعات جهادية، وهم في حالات قليلة فقط يحملون أفكاراً جهادية أما أغلبهم فلا يحمل أي فكر جهادي[133]، وأنه رغم ذلك، لا توجد حتى في السجن أية جماعات تؤمن بالعمل الجهادي داخل سورية![134] الأمر الذي يؤكد بأن السياسة الأمنية القاسية التي استخدمت ضد المتشددين وبمحاكمات استثنائية جائرة لا تتمتع بأدنى شروط العدالة أفضت إلى توسيع الفكر السلفي الاعتراضي، الذي قد يؤول، مع مزيد من السياسات الأمنية المتشددة وفي ظروف إقليمية وعالمية مساعدة، إلى جهادية سلفية منظمة، وتشكيل تنظيمات حقيقية وممارسة العنف؛ إلا أنه في اللحظة الراهنة ليس ثمة ما يشير إلى أي وجود لها.

وفقاً لذلك يمكن القول إن التطلعات السياسية الجهادية دخلت مرحلة جديدة بعد عشر سنوات من حكم الرئيس بشار الأسد تتلخص في توجه اعتراضي على السياسات المحلية، وهو اعتراض استدار من السياسات الدولية نحو الداخل. فقد كان الخطاب السلفي الاعتراضي موجهاً إلى السياسات الدولية في الخارج وسياسات الولايات المتحدة بشكل خاص، في وقت ما تزال فكرة الجهاد مركزة على العدو الخارجي، ربما بسبب انتقال مركز التفكر الجهادي عموماً إلى العالمية، وبروز قضاياه الرئيسية بوصفها قضايا دولية بالدرجة الأولى، وهذا يعني أن مستوى شدّة التوجهات السياسية ما يزال منخفضاً حتى الآن، بحيث أنه من غير المتوقع في المدى القريب أن تفضي إلى أي ممارسة عنفية إذا ما تم إسقاط الاعتبار لتأثيرات جهات أخرى ونظر إلى الجماعة بشكل منفصل. إلا أن استمرار السياسة الأمنية والمحاكمات الاستثنائية القاسية على هذا المنوال[135] سيسبب على الأرجح تقوية النزعة الاعتراضية بما قد يؤدي إلى التحول نحو تبني العنف في الداخل، خصوصاً إذا تم إيقاظ

---

[132] قارن مع: زيتونة، **الإسلاميون السوريون**، م.س، ص ص279-286، حيث توجد دراسة تفصيلية معتمدة على البيانات ومحاضر الاتهام والمحاكمات.

[133] انظر: المصدر نفسه، ص280.

[134] انظر: المصدر نفسه، ص284. ورواية المعتقلين السابقين حول النقاشات الدائرة بين المعتقلين السلفيين وقضية ممارسة العنف في الداخل.

[135] انظر محاكمات الإسلاميين السلفيين في: تقرير منظمة هيومن رايتس ووتش، **بعيداً عن العدالة: محكمة أمن الدولة العليا في سورية** (بيروت، 2009)، ص ص34-39.

الغرائز الطائفية بسبب بعض السياسات الحكومية التي تظهر كما لو أنها موجهة ضد طوائف بعينها أو جماعات دينية تحظى بتعاطف وتأييد شعبي واسع.

5.1. جماعة اللاعنف: السير عكس التيار

تؤشر حادثة اعتقال "مجموعة داريا" عام 2003 على توسع تأثير فكر جودت سعيد عن اللاعنف. فقد خرج قرابة مائة شاب في تظاهرة صامتة صباح يوم سقوط بغداد رفعوا خلالها شعارات لمقاطعة البضائع الأميركية ومكافحة الفساد وتنظيف شوارع المدينة، إلا أن السلطات اعتقلت 24 متظاهراً منهم في 3 أيار/ مايو 2003[136]، وأحالتهم على محاكم عسكرية ميدانية[137] بحجة الانتماء إلى تيار ديني إسلامي وإن كان غير عنفي. وبالرغم من أن المتظاهرين لم يكونوا أعضاءً نظاميين في جماعة اللاعنف، لأنه لا يمكن الحديث أساساً عن مفهوم للجماعة بالمعنى الكلاسيكي للجماعة الدينية، كما سبق وتمت الإشارة إليه، إلا أنهم جميعاً متأثرون به، وجزء من "تياره" إن صح هذا القول، وقد سبق وحضر إليهم الشيخ جودت سعيد بنفسه وحاضر فيهم عن أفكاره في اللاعنف، بل إنه قد ساهم بنفسه في بعض نشاطاتهم السلمية العلنية قبل فترة قصيرة.

يمكن القول إن هذا كان أول ظهور علني لجماعة لاعنفية مارست نشاطاً اجتماعياً-سياسياً علنياً، ولكن جودت سعيد ظل بعد اعتقالهم مكافحاً لنشر دعوته الإسلامية عن اللاعنف. لكنه كان مثل نبي يكذبه قومه، ولم يؤمن به إلا القليل. فجميع الظروف المحيطة كانت تدفع باتجاه انتصار أفكار العنف، وباستثناء المحاضرات المتناثرة هنا وهناك، والنشاط الواسع لتلميذته الداعية حنان لحام في الوسط النسائي، كان جودت سعيد قد خسر جل أتباعه. وواقع الأمر أن ممارسة السلطات الحكومية نفسها أدت إلى الحد من انتشار تيار اللاعنف، ففي شباط/ فبراير 2005 ـ مثلاً ـ اعتقلت السلطات السورية 30 طالباً من كليتي الحقوق والطب في اللاذقية، تأثروا بالأفكار الاجتماعية والدينية السلمية للداعية المصري الشاب عمرو خالد، واتهمتهم بتأسيس تنظيم ديني باسم "صناع الحياة"[138].

و كان سقوط بغداد علامة فارقة، إذ بدأ جودت سعيد منذ ذلك التاريخ وفي كل المنتديات واللقاءات الفكرية العامة التي كان يحضرها يظهر مرتدياً سترة بيضاء كتب عليها بخط يده "الاتحاد الأوربي"[139]، ملخصاً بهذه العبارة فكرته السياسية بأن الاتحاد القائم على المصالح هو الحل بدل الصراع والعنف، وقد كان هذا الظهور الاحتجاجي بمنزلة نزوح واضح للمشاركة في الوعي السياسي. فلم يعد جودت يهتم بتبليغ فكره الديني، بل صار مشغولاً بالفكر السياسي بالكامل، حتى وإن بقي تعبيره عنه بمفردات دينية قرآنية. وكان من الطبيعي أن

---

[136] على رأسهم قيادة المجموعة التي كان يتزعمها الطبيب هيثم الحموي والكاتب والداعية أكرم السقا.

[137] انظر: بيان **جمعية حقوق الإنسان في سورية** في 23 كانون الأول/ ديسمبر 2003، و4 نيسان/ أبريل 2004.

[138] انظر: بيان **الجمعية العربية لحقوق الإنسان** في 30 نيسان/ أبريل 2004. وتقرير لإذاعة **بي بي سي**، 2 أيار/ مايو 2005. و"صناع الحياة" هو عنوان مشروع تنموي كان قد أطلقه الداعية عمرو خالد وحظي بدعم منظمة الأمم المتحدة!.

[139] كان هذا نوعاً من الالتفاف على منع التظاهر العلني المعمول به في القوانين الاستثنائية، وحمل لافتات تعبر عن أفكار أو مطالب .

يقوده الانشغال السياسي ليكون أحد أبرز الموقعين على "إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي" وهو إعلان جمع المعارضة السياسية الحزبية والمستقلة، الأمر الذي يعني أن جودت سعيد قد أكمل هجرته إلى السياسة. غير أن جملة الأحداث اللاحقة لا تدل على حضوره، فيما عدا أن عدداً من تلامذته (بشكل خاص خالص جلبي) أبدوا تحولاً تاماً نحو المعارضة للنظام سيراً على خطى شيخ الجماعة.

وذلك يعني أن جماعة اللاعنف التي كانت تعترض أساساً على الجماعات الدينية وممارساتها وأفكارها العنفية استدارت في النهاية، ولأسباب عديدة، إلى توجيه خطابها الاعتراضي إلى النظام والسلطات الحكومية.

6.1. المتشيعون الجدد: التحالف الاستراتيجي

تلقت الأقلية الشيعية (ومعها بالضرورة المتشيعون الجدد) دعماً استثنائياً من قبل السلطات الحكومية، انعكس على شكل تسهيلات واسعة في النشاط الدعوي والمؤسساتي، وأدى إلى تعاظم دور المرجعيات الدينية الإيرانية والعراقية واللبنانية في سورية، وتنام متسارع لمؤسساتهم التعليمية والحسينيات والمؤسسات الخدمية[140] في السيدة زينب[141] وفي الأماكن التي وصل إليها امتداد "المؤمنين" الجدد. ويرجع هذا الدعم حسب العديد من المراقبين إلى استجرار دعم مقابل من المتشيعين الجدد في الطائفة العلوية، وتلقي الدعم الإيراني وحزب الله في لبنان، إضافة إلى أن هذا الدعم كان بغايات تتصل بمد النفوذ السوري إلى العراق عبر استمالة جماعات دينية شيعية عراقية[142].

لعبت عوامل عديدة في توثيق العلاقة الاستراتيجية بين سورية وحزب الله وإيران، بعد حدثين فاصلين: احتلال العراق (2003) واغتيال الحريري (2005)، بحيث أصبح واضحاً أن النظام تعرض لضغوط بالغة قد تؤدي إلى انهياره، وكان لهذه العلاقة دور مهم في الحفاظ على النظام، كما استثمرت هذه العلاقة، التي باتت تعرف بـ"المحور الشيعي"، كورقة تفاوض وضغط على الأنظمة العربية والمجتمع الدولي. وأدت هذه الظروف إلى ما يمكن تسميته بـ"العهد الذهبي" للمتشيعين الجدد ونشاطهم مؤسسياً ودعوياً، ولم يكن يستثير هذا النشاط اهتماماً شعبياً يذكر باستثناء ممارسات طقوسية مستفزة للشيعة العراقيين وبعض المتشيعين الجدد قرب المسجد الأموي كانت تتم سنوياً، بدءاً من عام 2001، بمناسبة "ذكرى الصديقة فاطمة الزهراء".

لكن هذا الظهور جعل الأقلية الشيعية والمتشيعين الجدد لأول مرة في مواجهة مع الأكثرية السنية، وأثار حدث تدشين مقام ديني للشيعة في مدينة دير الزور التي يوجد فيها بعض المتشيعين الجدد موجة احتجاج من القيادات الدينية السنية والأهالي، استمرت في التصاعد بالتزامن مع أحداث سياسية متلاحقة عديدة، من بينها تصاعد الحرب الشيعية الطائفية في العراق وما يعرف بأحداث "فرق الموت"، ثم الانقسامات السياسية التي سببتها أحداث حرب تموز/ يوليو 2006 الإسرائيلية في جنوب لبنان حول حزب الله ودور الشيعة في لبنان، ثم

---

[140] انظر: مجموعة باحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص99.

[141] انظر: خضر، **شو صاير؟ السيدة زينب**، م.س.

[142] مثل: جماعة الصدريين (بزعامة مقتدى الصدر).

إعدام صدام حسين (30 كانون الأول/ ديسمبر 2006) على وقع شعارات طائفية، الأمر الذي قلب المزاج العام ووسع من قضية تداول التشييع وظاهرة المتشيعين الجدد إلى التداول السياسي والشعبي على نطاق غير مسبوق، إلى الحد الذي طلب فيه قياديون بعثيون من الحكومة السورية تفنيد "الشائعات" الخطيرة عن عمليات التشييع الممولة[143]، والتي أشار إليها بعض التحقيقات الصحفية الغربية أيضاً[144].

أدى ذلك إلى ظهور عدد من البحوث والدراسات عن التشيع والمتشيعين الجدد في سورية[145]، وبالرغم من انحسار نسبي للحديث عن الظاهرة نتيجة بعض الإجراءات الحكومية المتخذة بسبب الضغوط التي شكلتها حساسية الموضوع، فإن الشيء الأهم أنه خلال السنوات العشر ظهرت إلى السطح جماعة المتشيعين الجدد ووضعت في دائرة الضوء، وأن التحالف الذي كان قد انعقدت خيوطه في الظل في السبعينيات ظهر إلى العلن كحلف شبه مقدس، تتبادل فيه المصالح الدنيوية والأخروية في وقت واحد. كما كشفت هذه الدراسات عن القلق والصراع الفكري في الطائفة العلوية، بين تيار ديني إصلاحي (جماعة المتشيعين الجدد) وتيار ديني تقليدي، وطبيعة العلاقات التي تربطهم برجال الدين الشيعة خارج سورية.

ثمة إحساس عميق بالتمييز والغبن في السياسات الحكومية تشعر به الأكثرية السنية المسلمة وبعض الأديان الأخرى، مقارنة بالامتيازات والدعم الحكومي الذي تحظى به الأقلية الشيعية والمتشيعون الجدد، وبغض النظر عن صحة هذا الإحساس فإن معظم الإجراءات الحكومية تظهر كما لو كانت موجهة ضد جماعات دينية محددة دون أخرى، وبالإمكان اتخاذ قضية المنقبات (تموز/ يوليو 2010) مثالاً على ذلك. ففي الوقت الذي تطبق قرارات قاسية باسم علمنة التعليم وتفصل المنقبات من سلك التعليم أو تغلق مدارس خاصة تتبع جماعات دينية سنية معروفة أو حتى تطبق عليها إجراءات أمنية مشددة (تشرين الأول/ أكتوبر 2010)[146]، فإنها تطبق على جماعات محددة. وفي الوقت الذي تشن حملة لمنع وإزالة "الإشارات والرموز الدالة على الانتماء الديني والانتماءات الخاصة التاريخية الأخرى"[147] في الأماكن العامة بتوجيهات من مكتب الأمن القومي، تطبق على المسيحيين السريان والآشوريين بشكل خاص، وتستثنى "فعلياً" منها الأماكن التي تتواجد فيها كثافة شيعية، مثل السيدة زينب.

---

[143] انظر: صحيفة **البيان**، 12 شباط/ فبراير 2007.

[144] انظر مثلاً: كنيكميّر، إيلن. **السوريون السنة ينضمون إلى الشيعة**، الواشنطن بوست، 6 تشرين الأول/ أكتوبر 2006.

[145] وهي على التوالي:

آل حسين، عبد الستّير. **تحذير البرية من نشاط الشيعة في سورية** (د.ن، د.م، 2004).

مجموعة باحثين. **عملية التشيع في سورية 1985-2006: ورقة اجتماعية-إحصائية** (المجلس الوطني للحقيقة والمصالحة والعدالة في سورية، باريس، 2006).

مجموعة باحثين، **البعث الشيعي في سورية: 1919-2007** (المعهد الدولي للدراسات السورية (IISS)، لندن، 2008).

[146] انظر: نشرة **كلنا شركاء**، 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2010.

[147] انظر: نشرة **كلنا شركاء**، 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2010.

1 . 7. القيادات الطامحة: الهجرة إلى السياسة

استمر وجود معظم القيادات الدينية التاريخية في الخارج، إلا أن بعضهم عاد بدون أن يسمح له في الغالب بالعمل في سورية (الشيخ عبد الفتاح أبو غدة)، باستثناء جماعة زيد، ما أعطى فرصة لمزيد من القيادات الدينية بالظهور، خصوصاً في ظل سياسة داخلية "جديدة" تواكب التحولات الجديدة التي جرت في رأس هرم السلطة.

بقيت القيادات الدينية جميعها على مسافة من النشاط السياسي الذي أطلقه مثقفون ونشطاء سوريون في ربيع دمشق، يراقبون عن بعد، فقد كانت نتائج أحداث الثمانينيات "التأديبية" ما تزال ماثلة في وجدانهم وذاكرتهم. في مقابل ذلك، فإنه بمجرد وفاة الأسد الأب وبدء ملامح سياسة العهد الجديد بالوضوح ارتفعت نبرة القيادات الدينية الاعتراضية، تطالب الرئيس بالإصلاح، غير أنها في البداية لم تكن تتجاوز سقف المطالبة بمكافحة الفساد والعمل على جملة مطالب أخلاقية في حماية الشباب، وهي بالعموم مطالب دينية تقليدية. لكن ارتفاع سقف حرية التعبير بعد ربيع دمشق، واكبه تنام للنزعة الاعتراضية على السياسات الحكومية، وكان من آثاره محاولة استرجاع مؤسسات قديمة لعبت دوراً اعتراضياً وسياسياً واضحاً. فقد تم إحياء "جمعية التمدن الإسلامي" التي كانت قد أسسها سلفيون ديمقراطيون قبل الاستقلال عام 1932، وتعطلت عن العمل عام 1982 تزامناً مع الأحداث ثم وفاة مؤسسها مظهر العظمة (كانون الأول/ ديسمبر 1982)؛ وأيضاً تم إحياء "جمعية العلماء"[148]؛ و"رابطة علماء الشام"[149] التي أصدرت بيانها الشهير في 6 تموز/ يوليو عام 2006، بشأن قانون التعليم الديني في المرحلة الإعدادية (أصبحت جزءاً من التعليم الأساسي وفقاً للقوانين الجديدة) والذي تناول التشيع أيضاً، وكان له صدى إعلامياً واسعاً[150]؛ ورابطة "دعاة الخير في شام البركة"[151]؛ بل إن ذلك أغرى قيادات دينية شابة بدأت تظهر في الخارج، بتأسيس رابطة جديدة أيضاً باسم "رابطة علماء سورية"[152]. ويمكن القول إن واحدة من أبرز الظواهر الجديدة للقيادات الدينية في هذه الفترة هو إحياء وإيجاد الروابط العلمائية، في مؤشر مزدوج إلى تنامي دور القيادات الدينية من جهة، والاقتراب أكثر من المجال السياسي من جهة أخرى. ويجب هنا ملاحظة أن ظهور "هيئة علماء السنة" في العراق بعد الاحتلال شجع بالتأكيد على محاكاتها، ولكن في ظل بيئة مختلفة.

ويمكن القول أيضاً إن القيادات الدينية الشابة عموماً، وفي إطار المتغيرات الجديدة لديها طموح مختلف. فمعظم القيادات التي برزت حتى ذلك التاريخ أبدت ميلاً واضحاً إلى النشاط أو العمل السياسي، سواء أكان في

[148] كانت الرابطة قد أنشئت في 1937، وأعيد إحيائها في 27 نيسان/ أبريل 2006 ببيان صدر في عمان، وأصبح بموجبه الفقيه وهبة الزحيلي رئيساً لها، وكانت قد جرت اجتماعات تمهيدية في نيسان/ أبريل 2003 في المكان نفسه. وجرى تسميتها أيضاً باسم "رابطة علماء الشام" التي كانت قد أسست عام 1946.

[149] أعلن عن تأسيسها سنة 1946، وأعيد إحياؤها في اجتماع لشيوخ وقيادات دينية في سورية في 19 نيسان/ أبريل 2006، في اجتماع حضره وزير الأوقاف زياد الأيوبي ومفتي الجمهورية الشيخ أحمد حسون في مجمع كفتارو، مع المحافظة على اسم الرابطة.

[150] انظر: مجموعة باحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص138.

[151] أعلن عن تأسيسها من قبل قيادات دينية إسلامية في حمص 30 أيلول/ سبتمبر 2007.

[152] أعلن عنها في السعودية من قبل قيادات دينية شابة (مثل: مجد مكي) في أيار/ مايو 2006، واعتبرت نفسها امتداداً لـ"جمعية العلماء". انظر موقعها الرسمي على الإنترنت: islamsyria.net

صورة اندماج رسمي مع المؤسسات الحكومية التي أظهرت ميولاً رسمية لاستقطاب القيادات الشابة (محمد الحبش[153]، محمود عكام[154]، أحمد حسون[155]) واستبدال عجائز العهد السابق، أم في صورة اعتراضية تتبنى خطاباً إسلامياً ديمقراطياً (أحمد معاذ الخطيب[156]، ومعشوق الخزنوي[157])، أو حتى على شكل سلفية جهادية مستأنسة (محمود قول آغاسي)[158]. وبقي جزء من هذه القيادات الدينية يدور في أطر تقليدية (صوفية غالباً)[159]، أبدى بعضها استعداداً واضحاً للاندماج العضوي للمؤسسات عندما سنحت له الفرصة على طريقة الشيخ أحمد كفتارو (أبو الهدى الحسيني[160]، وقيادات من جماعة الفرفور[161]). ويمكن الجزم بأن القيادات الدينية الشابة عموماً هاجرت من الحياد والاعتكاف على الإحياء الديني بمعناه الروحي والأخلاقي إلى المجال السياسي (الاعتراضي أو الاندماجي)، بحيث أن التنوع الثلاثي الذي كان قائماً في عهد الأسد الأب أصبح ثنائياً تقريباً، وفي كلتا الحالتين أظهرت القيادات الدينية ميلاً شديداً للتأثير السياسي.

---

[153] ترشح محمد الحبش للانتخابات النيابية عام 2003، وأصبح نائباً برلمانياً في دورتين على التوالي.

[154] تجنب الشيخ محمود عكام أي لون من الخطاب الاعتراضي الذي عُرف به في خطبة عيد الفطر التي حضرها الرئيس بشار الأسد عام 2002، وعلى العكس من ذلك فقد أبدى ميلاً واضحاً نحو الخطاب الرسمي، وحظي بهذا الخطاب على "منصب" المفتي الثاني للحنفية في مدينة حلب عام 2005، وكان قد أظهر طموحاً شديداً لتسلم حقيبة وزارة الأوقاف عام 2004، إلا أنه أخفق في تحقيق ذلك.

[155] كان أحمد حسون عضواً في مجلس الإفتاء، وكان عضواً في مجلس الشعب لدورتين (1991-1999)، وتسلم منصب مفتي العام للجمهورية عام 2004 بعد وفاة الشيخ أحمد كفتارو.

[156] انظر مثلاً مثل هذه المطالب في خطبة الشيخ محمود عكام التي حضرها الأسد عام 2003.

[157] نظر الشيخ الخزنوي لفكر قومي كردي، والتقى بالمراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في إحدى الدول الأوروبية، وكان ذلك سبباً في إصدار الإخوان لأول وثيقة في تاريخهم تتعلق بالقضية الكردية في سورية، وكان له دور مهم عقب أحداث القامشلي. اختطف وقتل في ظروف غامضة عام 2006. انظر فقرة (1.2. الإسلاميون الأكراد).

[158] بدأ اسم محمود قول آغاسي بالظهور بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، كداعية بارز للجهاد، وقد أثيرت حوله العديد من الأسئلة في دولة لديها حساسية خاصة من الجماعات الدينية الراديكالية. وبدا واضحاً أنه في سياق بناء جماعة سلفية راديكالية عبر مؤسسة ثقافية أطلق عليها اسم مؤسسة "غرباء الشام للإعلام" وهي مؤسسة تتطابق في مسماها مع مؤسسة أبي مصعب السوري (عضو تنظيم الطليعة سابقاً، وتنظيم القاعدة لاحقاً)، انتقل على نحو مفاجئ من خطاب راديكالي سلفي إلى خطاب رسمي راديكالي بعد أن أفتت جماعة جهادية في العراق (الهيئة الإعلامية لنصرة الشعب العراقي: مركز خدمات المجاهدين) بهدر دمه و"معالجة هذا الكافر وذبحه ذبح النعاج كي يكون أسوة لإخوانه المنافقين من بعده" (نص البيان، 28 كانون الثاني/ يناير 2004)، واغتيل في 28 أيلول/ سبتمبر 2007. راجع أيضاً: الفقرة (5.2. السلفية الجهادية: التحفيز القسري).

[159] مثل: محمود الحوت، الذي يتزعم جماعة الكلتاوية الصوفية المتشددة، وهي جماعة أسسها الشيخ محمد النبهان، وتتبع لها جمعية خيرية ومعهد للتعليم الشرعي يقوم على مبدأ الإقامة الداخلية.

[160] محمود أبو الهدى الحسيني. أحد الشيوخ الصوفية للطريقة الشاذلية في مدينة حلب. برز كزعيم لجماعة صوفية منشقة عن الطريقة الشاذلية في حلب. اتبع الطريقة الشامية في الإحياء الديني، بالتعليم عبر حلقات متسلسلة، واتجه نحو طلبة التعليم الديني وتجار السوق، أصبح مديراً للأوقاف في نفس المدينة، وتفككت جماعته.

[161] كانت هناك رغبة شديدة لدى قيادات "جماعة الفرفور" (في شكل خاص: عبد اللطيف وحسام الفرفور، وعبد الفتاح البزم)، بتسنم منصب وزير الأوقاف عام 2004، بحيث أن الأمر كان متداولاً لدى أتباعهم، مع ملاحظة أن عبد اللطيف الفرفور منشق عن "جماعة الفرفور" رغم أنه ما يزال محسوباً عليها.

وفي تشرين الأول/ أكتوبر 2005 أطلقت المعارضة السورية ما أسـمته "إعـلان دمـشق للتغيـير الـسلمي الديمقراطي" والذي جمع معظم أطياف المعارضة في الداخل والخارج لأول مرة في تاريخ سورية. وكان أحد أبرز الموقعين عليه جودت سعيد الذي أسس لجماعة تيار اللاعنف الإسلامي. وفي كانون الأول/ ديسمبر عـام 2007 شارك عدد من الإسلاميين المستقلين في انتخابات "المجلس الوطني لإعلان دمشق" ونجح بعضهم في الوصـول إلى الأمانة العامة، وبعد أشهر قليلة أعلن عن "التيار الإسلامي الديمقراطي" كتيار سياسي يضم قيادات إسلامية بعضها متحالف مع إعلان دمشق كان بين أبرز قياداتها نقابي بارز ومعتقل سابق في مدينة حلب[162]، وأبـرز مـا في نشاطات التيار بجوار نشاطه السياسي هو ممارسـته الاعتراضـية عـلى الـسياسات الحكوميـة عـبر البيانـات التـي يصدرها في القضايا الدينية[163].

إن أحد الأسباب التي أدت إلى تنامي النزعة الاعتراضية على هذا النحو المثير، تكمـن في اعـتماد سياسـات حكومية متناقضة. فمن جهة أظهر العهد الجديد بعض الاحترام للقيادات الدينيـة المواليـة والمـستقلة التـي تحـوز رصيداً شعبياً، ومن جهة أخرى أبدت مؤسساته الحكومية عدم اكتراث بهم عندما كانـت تتخـذ قـرارات تتـصل بالمجال الديني؛ على سبيل المثال نجد بين موقعي البيان الذي أصدره العلماء بشأن التعلـيم الأسـاسي شخـصيات معروفة بولائها الشديد للنظام[164].

والسبب الثاني يكمن في تأثير التحولات الاقتـصادية الجديـدة، والتـي سـمح بموجبهـا لظـاهرة البنـوك الإسلامية بالوجود على الأراضي السورية، خصوصاً بعد الأزمة الماليـة العالميـة نهايـة عـام 2008، الأمـر الـذي أوجد فرص عمل جديدة للعديد من القيادات الدينية، وخريجي العلوم الشرعية، بحيث ارتبطت مصالح العديـد منهم بالعمل البنكي. وبالإمكان ملاحظة أن قوائم المستشارين، والرقابة، وحتـى المبتكـرين للمنتجـات البنكيَّـة مليئة بأسماء قيادات دينية شابة فضلاً عن القيادات التقليدية التي تتمتع برمزية خاصـة، وهـو مـا دفـع القيـادات الدينية على الحرص على علاقة مستقرة مع النظام تضمن استمرار مصالحهم الاقتصادية المستجدة، وهي علاقة في حدها الأدنى تكبح الخطاب الديني-السياسي الاعتراضي لصالح خطاب توافقي مـع خطـاب النظـام وسياسـاته الدينية.

إذا استثنينا جماعة القبيسيات فإنه سيُلاحظ ظهور قيادات دينية نسائية جديدة مستقلة لأول مرة (مثل: لينا الحمصي، أسماء كفتارو)، ساعدتها على الظهور أمور عديدة، بينها تطور الاتصالات وظهور الفضائيات المتـسارع

[162] المهندس **غسان نجار**، الذي اعتقل لمدة 12 عاماً (1980-1992) بسبب موقفه من العنف الحكومي في أحداث الثمانينيات عندما كان رئيساً لنقابة المهندسين في حلب. أعيد اعتقاله في 11 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 2007، وأطلق سراحه بسبب تدهور حالته الصحية.

[163] أصدر التيار عدداً من البيانات تتعلق بهذا النوع من السياسات، آخرها بشأن فصل المنقبات (22 تموز/ يوليو 2010) الذي اعتبر فيه قرار الحكومة بمنزلة طعنة في "صميم معتقداته [الشعب السوري] وموروثه الثقافي والديني، وذلك باتخاذه بعض القرارات التعسفية بحق النساء الحرائر الآمنات"، وأن قرار وزير التعليم بفصل المنقبات "لا يمكن تفسيره [بـ]سوى الخضوع لضغوطات أجنبية خارجية، وشخصيات علمانية حاقدة على الإسلام والدين".

[164] مثل الشيخ سعيد رمضان البوطي، والشيخ صلاح الدين كفتارو، ومحمد محمد الخطيب (وزير الأوقاف الأسبق).

بشدة[165]، بجوار عدد من القيادات الدينية الذكورية الشابة بشكل لم يكن متاحاً لهم من قبل (راتب النابلسي)، وهو ما لم يحدث منذ الستينيات عندما ظهرت الداعية منيرة القبيسي مؤسسة أول حركة نسائية للإحياء الديني. وبالرغم من أن الخطاب الغالب على القيادات النسائية الجديدة هو من نوع الخطاب الديني الإحيائي، إلا أنه بالإمكان وفي كثير من الأحيان ملاحظة تحول من الخطاب الإحيائي إلى الخطاب الاندماجي مع الخطاب الرسمي، وهو أمر يرجع في أحد أوجهه إلى الخلفية التربوية التي انحدرت منها هذه القيادات، فالمنحدرات من أصول كفتارية لديهن ميل تكويني موروث للاندماج في خطاب السلطة، في حين تميل الأخريات أكثر إلى الحياد والاستقلالية.

8.1. الكفتاريون: ضريبة الاندماج

كان نجم عدد من جيل الشباب في جماعة الكفتارية قد بدأ بالبزوغ في التسعينيات، في مساجد دمشق، ومن أبرزهم محمد الحبش (مواليد دمشق 1962)[166] الذي تربطه علاقة قرابة بمؤسس الجماعة[167]. ولم تكن ثمة مؤشرات علنية على انقسام في الجماعة، بالرغم من أن الشيخ محمد الحبش أقيل في عام 2001 من منصب "مدير معاهد الأسد للقرآن الكريم في سورية"، الذي كان قد أسند إليه منذ عام 1989 نظراً لعلاقته بالشيخ أحمد كفتارو. إلا أن الانتخابات البرلمانية عكست على نحو مفاجئ انقساماً اصطف فيه الشيخ كفتارو مؤسس الجماعة ضد ابن الجماعة الشيخ الحبش الذي كان قد أبدى طموحاً سياسياً عندما رشح نفسه للبرلمان في دورة 2003؛ إذ أصدر شيخ الجماعة بياناً[168] "تبرأ" فيه من الحبش وأفكاره "الليبرالية في المرأة"، وعلى حد تعبير البيان: إن الحبش "لا يمثلنا مطلقاً، لا في الانتخابات ولا في أي مجال آخر". ومن الواضح أن البيان أصدر بقصد حرمانه من الاستفادة من أصوات الجماعة في الانتخابات، أي ثمة من كان في الجماعة يريد كبح طموحاته، غير أن الحبش سرعان ما تحالف مع تجار السوق، الذين سبق ونسج معهم علاقات خاصة، ودخل الانتخابات في لائحة انتخابية مشتركة معهم أدت إلى فوزه ودخوله البرلمان.

ويبدو أن بوادر الصراع والانشقاق في الجماعة كانت تتعلق بشكل أساسي بنجله محمود (مواليد دمشق 1945) وصهر نجله، والتي يعتقد أنها بلغت ذروتها في بداية الألفية الثانية. فقد أقيل من مناصبه في مؤسسات الجماعة دفعة واحدة تقريباً، إذ أقيل عام 1999 من منصب مدير "المعهد الشرعي للدعوة و الإرشاد" الذي كان قد تولى إدارته منذ تأسيسه سنة 1975، وأقيل من منصب عميد "كلية الدعوة الإسلامية" الذي كان قد تقلده منذ تأسيسها عام 1982، وفي العام التالي أقيل صهره من منصبه في إدارة "معاهد الأسد لتحفيظ القرآن" كما

---

[165] بلغ عدد الفضائيات الناطقة بالعربية عام 2010 ما يقرب من ألف ومائة فضائية ناطقة بالعربية.

[166] خطيب جامع الزهراء في حي المزة الراقي بدمشق.

[167] زوج حفيدته أسماء محمود كفتارو.

[168] لم يعهد عنه إصدار بيانات داخل الجماعة قبل ذلك، وشكك عديدون وقتها في صحة نسبته إليه، فقد كان الشيخ مريضاً، والأمر غير معتاد منه.

سبقت إليه الإشارة، وذهب كلاهما إلى "مركز الدراسات الإسلامية"[169]، وصار كلاهما مديراً له في الوقت ذاته كما تقول سيرتهما الذاتية![170].

لم يمض عام حتى توفي الشيخ كفتارو واضعاً مصير الجماعة على المحك. وبالرغم من أنه أوصى بأن يخلفه ولده صلاح، إلا أن أخاه محمود انشق عن الجماعة وانضم إليه صهره الشيخ الحبش، في ظل اتهامات بالفساد في التصرف بأموال المؤسسات وخلاف على الثروة التي خلفها الشيخ الكبير. وأغلب الظن أن أبناء شيخ الجماعة وبعض مقربيه كان لهم طموح إلى خلافته في منصب مفتي الجمهورية. وبينما كانت تستمزج آراء الشيوخ في سورية عن المؤهل لهذا المنصب، وقع الاختيار ولاعتبارات عديدة لا مجال لشرحها هنا، على الشيخ الحلبي أحمد بدر الدين حسون ليكون مفتياً عاماً للجمهورية، وليحسم الخلاف حول المنصب. تحزَّب بعض أعضاء جماعة الكفتارية إلى مفتي الجمهورية الجديد وحصل بعضهم على مناصب تتعلق بالإفتاء في وزارة الأوقاف، في وقت لم تكن حظوظهم كبيرة في تولي أي منصب حكومي في خضم المنافسة العائلية في الجماعة.

أدى صراع الورثة والتحالفات التي سببها داخل الجماعة إلى تدخل أجهزة السلطة والقضاء بحيث اعتقل محمود كفتارو لمدة 13 يوماً، وأغلق مركز دراساته الإسلامية[171]، ودخلوا في خصومات مع مسؤولين في وزارة الأوقاف، وانتهى الأمر باعتقال صلاح كفتارو في 29 تموز/ يوليو 2009[172]، وأقيل من منصبه في مؤسسات والده، ليتم بذلك "اجتثاث" الوريث الصالح "الموصى" له من قبل والده الشيخ المؤسس للجماعة. وأقيل أخيراً الشيخ الحبش، الذي كان مقرباً للنظام من وظيفته الأخيرة (خطيب وإمام جامع الزهراء)، وأصبحت الجماعة محصورة في مجموعة مؤسسات تعليمية لتلاميذ الشيخ من بقايا الصف الأول والثاني في الجماعة، وهم بدورهم يتصارعون فيما بينهم، الأمر الذي سيفضي بهم لا محالة إلى انقسامات جديدة، فيما يميل نجم الجماعة نحو الأفول، وبدأت القيادات تفقد هيبتها لدى أتباعها. وتفتت أتباع الجماعة تبعاً لتفتت قياداتها ورموزها الكبار، وفي حين نحت بعض قيادات الجماعة ونجومها منحى ليبرالياً[173] حافظت قيادات أخرى على نهجها التقليدي، ولكن الجميع ظلوا أوفياء لشيء واحد، هو ما سماه كفتارو في بيانه للتبرؤ من الحبش بـ"التعامل الإيجابي مع الحكومة". وسواء كان أبناء الجماعة يسعون إلى تسلم مناصب حكومية في ظل مؤسسات الجماعة أم كان ذلك في ظل مشاريع شخصية، ففي النهاية هم مشاريع اندماج في السلطة وعوامل تفكيك للجماعة التي بنيت على أسس متناقضة في الوقت نفسه.

---

[169] أسس عام 1987 وأشيع أنه تم ترخيصه عام 2001 في سياق توسيع نطاق الدعم للعهد الجديد.

[170] انظر السيرة الذاتية في المواقع الشخصية لكل منها:

http://www.drkftaro.com/cv.html

http://altajdeed.org/web/index.php?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=30

[171] موقع **أخبار الشرق** (20 أيار/ مايو 2009)، ونشرة **كلنا شركاء** (12 أيار/ مايو 2009).

[172] وجهت إليه تهمة "اختلاس المال العام" و"مزاولة المهنة بدون رخصة"، و"إقامة علاقات غير مشروعة مع هيئات خارجية". وأفرج عنه في 26 آب/ أغسطس 2010 بعد إسقاط جميع التهم عنه. انظر: بيان **اللجنة السورية لحقوق الإنسان** الصادر 28 آب/ 2010 بعنوان: **إطلاق سراح الشيخ صلاح كفتارو**.

[173] مثل: محمد الحبش، ومحمود كفتارو، وابنته أسماء.

بهذا المعنى فإن أعضاء الجماعة لديهم تطلعات سياسية تتعلق بالوصول إلى المناصب الحكومية، وحتى إلى صنع القرار (عضوية البرلمان مثلاً، أو تسلم منصب وزاري)، وتوجههم شديد نحو ذلك. إلا أن الجماعة التي انفرط عقدها برحيل زعيمها الروحي تعاني التفكك، بعد أن نبتت البذرة التي زرعها، والتي جمعت المتناقضين (صوفي أخروي مع براغماتية دنيوية). ويمكن بقليل من الحذر القول إنها انتهت، وبالتالي لا يمكن الحديث عن تطلعات سياسية لها كجماعة دينية موحَّدة، وإنما كأفراد.

2. الجماعات الدينية المسيحية وغير الإسلامية بين عامي 2000 و2010

1.2. اليزيديون القوميون: حدود الواقع الصلبة

تأثر اليزيديون بشكل كامل بتطور الحركة اليزيدية في العراق بعد الاحتلال، حيث توجد مرجعيتهم الروحية. فقد قوّى عدم الحماس الذي يعانيه اليزيديون لدى الأكراد النزوع القومي لدى اليزيديين، الملخص بالمبادئ الأربعة: "قومية أيزيدية، والأرض أرض أيزيدخان، والدين أيزيدي، والالتزام بقوانين الدولة ومنها دولهم الوطنية"[174]. وهذا يعني أيضاً أنه يتم توصيفها على أنها قضية "شعب على أرضه التاريخية"، إلا أنهم وبسبب ضآلة عددهم ليس لديهم نوايا انفصالية إذ لا مكان لتطبيقها على أرض الواقع. وحتى وقت قريب لم يكن لليزيديين في سورية "أي تنظيم سياسي [خاص بهم] وليس لهم موقف سلبي من أي جهة حزبية أو نظام حكم، يعتبرون أنفسهم مواطنين سوريين"[175]؛ وأقصى مطالبهم "أن يتمتعوا بالحقوق المدنية والثقافية ويسمح لهم بمزاولة شعائرهم الدينية علناً، وأن يسمح لأولادهم بدراسة مبادئ ديانتهم في المدارس وعلى جميع المستويات، إضافة إلى الاعتراف بديانتهم دستورياً وتضمين حقوقهم كاملة"[176].

وفي عام 2004 أعيد إحياء "لجنة كانيا سبي الثقافية والاجتماعية" على يد يزيديين في المهجر (في مدينة بيليفيلد الألمانية بمقاطعة نورد راين فستفال)، وتم تغيير اسمها من "لجنة" إلى "جمعية"، عملت على تقديم خدمات ثقافية وتعريف بقضيتهم. إلا أنه ومع تعمق الانقسام بين اليزيديين أنفسهم بين الالتحاق بالأحزاب الكردية والالتحاق بالقومية الكردية التي لم يكن لها بعد أحزاب[177]، نشأ حزب سياسي أواخر عام 2006 باسم "الحركة الأيزيدية للإنقاذ والتقدم" كتنظيم قومي ديني سياسي يعبر عن الأقلية اليزيدية السورية، إلا أن مؤسسيه

---

[174] **بيان الحركة الأيزيدية للإنقاذ والتقدم**، 10 أيلول/ سبتمبر 2008.

[175] لافا. **الأيزيديون في سورية**، م.س.

[176] المصدر نفسه.

[177] انظر: بيان **الحركة الأيزيدية للإنقاذ والتقدم**، م.س.

يمثلون امتداداً لـ"الحركة الأيزيدية للإصلاح والتقدم" التي تأسست عام 2003 فور سقوط بغداد، فقد كان بعضهم أعضاء فيه[178].

الشيء الأهم في جماعة اليزيديين أن تطلعاتها السياسية لم تتجاوز حدود مطالب حقوقية وثقافية (اعتراف قانوني بالطائفة اليزيدية بشكل رئيس)، وذلك بالرغم من أنها ترى في الوقت نفسه أن قضيتها هي قضية "شعب وأرض" وليست مجرد قضية حقوقية. وتبدو الاتجاهات السياسية لليزيديين قوية للغاية في حدود سقف هذه التطلعات المذكورة، في ظل الشعور بالضآلة السكانية، بالإضافة إلى وجود منافس سياسي على أتباع الجماعة (الأحزاب الكردية)، وبجوار حالة عراقية ملتهبة تنشط فيها الأقلية اليزيدية. والجماعة بهذا الوضع يمكن أن تؤثر – ولو بقدر محدود – سلباً على الطموحات الكردية القومية فقط.

2.2. القوميون الآشوريون: تطلعات مرتبكة

تأثر الآشوريون القوميون بشدة بالحركة الآشورية في الجوار العراقي، تماماً مثل الأكراد واليزيديين. وفي حين كانت "المنظمة الآثورية الديمقراطية" قد بدأت عام 1957 بتطلعات سياسية محدودة بإطار شراكة وطنية[179]، فإن الحركة القومية الآشورية ذات نزعة قومية متطرفة ومرتبكة في الوقت نفسه. وانحصرت فكرة القومية الآشورية بالمسيحيين الآشوريين (استثنت أتباع الديانات: المسلمين واليزيديين والصابئة وغيرهم)، فيما امتدت على أساس لغوي من الكلدان إلى السريان المسيحيين الآراميين الناطقين للغة ذاتها بلهجات مختلفة تقريباً. وأعلنت هذه النزعة عن نفسها من قبل قوميين ورجال دين على شكل قضايا ذات صلة بحقوق الإنسان في الغالب؛ كمطالب ثقافية قومية انحصر أغلبها في مطلب الحريات الدينية والثقافية–الدينية.

تعاني الحركة القومية الآشورية ضعفاً مزمناً؛ إذ "لم يبد الآشوريون تحمساً للعمل القومي والانخراط في الأحزاب والتنظيمات السياسية والحركات القومية الآشورية. حيث بقي الشعور الديني المسيحي غالباً على وجدان ووعي الإنسان الآشوري. وبقيت الكنيسة المرجعية الأساسية للآشوريين يلجأون إليها (...) كما سقطت الأحزاب الآشورية أمام أسوار وقلاع المذهبية التي أقامتها الكنيسة (...)؛ حتى أمست كل طائفة تبحث لذاتها عن خصوصيات تاريخية وثقافية، إلى جانب الخلافات والتمايزات العقائدية واللاهوتية لتبتعد أكثر فأكثر عن بعضها"[180] على حد تعبير ناشط قومي آشوري، والذي يشير إلى أن "هناك ترابطاً وعلاقة جدلية وثيقة بين هشاشة المجتمع الآشوري وتردي واقع الحركة القومية الآشورية عموماً، إلى درجة بات يثير هذا الواقع الكثير من التساؤلات والشكوك حول مستقبل الحركة الآشورية وبمدى قدرتها على البقاء والصمود في وجه التحديات ومواكبة التطورات، وبالمصير الذي ينتظرها في المرحلة المقبلة الحبلى بالمستجدات والأحداث الساخنة. تذهب

---

[178] انظر: المصدر نفسه.

[179] بيان المنظمة الآثورية الديمقراطية في الذكرى الثالثة والخمسين لتأسيسها، 2007.

[180] يوسف، سليمان. **الحركة الآشورية والخطأ القاتل، (الحوار المتمدن**، العدد 1982، 20 تموز/يوليو 2007) انظر المقال على الوصلة: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=103319

بعض الأوساط الآشورية في شكوكها أبعد من ذلك، فهي ترى أن التنظيمات الآشورية انحرفت عن الأهداف القومية التي وجدت من أجلها"[181].

على أن تصاعد النزعة القومية منذ الثمانينيات أغرى الأجهزة الأمنية بالتدخل في شؤون الإكليروس الذي انتقلت إليه بعض عدوى القومية، و"كثيراً ما هدّدت (طبقة الإكليروس) المؤمنين بالأجهزة الأمنية عندما كانت تتمرد على سلطتها"[182]. إلا أن هذه العدوى ما تزال محدودة، فالسائد هو "الموقف السلبي لطبقة الإكليروس من مسألة الانتماء القومي للسريان الآشوريين ومن الحقوق القومية للآشوريين"[183]، الأمر الذي أوجد مطالبات من قبل القوميين الآشوريين (في المهجر بشكل رئيس) "بنقل مقر (كرسي البطريركية) من دمشق (سورية) إلى إحدى الدول الأوربية؛ لتخليص كنيستهم من الضغوط التي تمارس عليها من قبل السلطات السورية"[184]، وبالرغم من أن الأقلية الآشورية صغيرة جداً إلا أنها مع ذلك ممزقة حتى في فكرة القومية نفسها، وفشت فيها التنظيمات، التي كان آخرها "التجمع الديمقراطي الآشوري السوري" (أعلن عنه في 1 حزيران/ يونيو 2007)، والذي ليس في بيانه أي شيء جديد فيما يخص مطالب الآشوريين في "رفع الغبن عن الآشوريين السوريين والاعتراف الدستوري بهم" على قاعدة "سوريا دولة مدنية ديمقراطية ووطناً نهائياً لكل السوريين"[185].

يمكن القول في الحالة الآشورية، إذا ما أمكننا الحديث عن شبه "جماعة" قومية مسيحية آشورية تضم رجالاً من الإكليروس وأتباعهم، إنها لا تمثل جماعة دينية موحدة، ولم تعبر عن نفسها كجماعة دينية قومية شأن المسيحيين الأقباط في مصر. ومع ذلك فإن بروز عدة تنظيمات سياسية آشورية سورية لأقلية قومية صغيرة جداً أمر يعكس مدى التمزق الذي تعانيه هذه الحركة مع بدء ظهور صوتها عالياً في وسائل الإعلام، وظهور وجوه صحفية وثقافية آشورية تعبر عن "القضية" في أماكن عدة[186]. إلا أنه من جهة أخرى لا ترقى التطلعات الآشورية القومية إلى أكثر من المطالبة بوضع المواطنة الكاملة والاعتراف الثقافي والقومي، وهي أمور تجعل "القضية" الآشورية القومية في سورية على الأقل غير ذات معنى سياسي، أو في أحسن الأحوال هي قضية حقوقية يشاركهم فيها معظم السوريين، لأقلية لا تعاني تمييزاً خاصاً بها فعلياً، بقدر ما تعاني قلقاً وجودياً بسبب حجمها وتناقصها المستمر، وارتباطها بالحركة الآشورية في الجوار الديمقراطي.

استقطبت المطالب القومية في السنوات الأخيرة العديد من الآشوريين، إلا أن هذا الاستقطاب ما كان ممكناً لولا أمران: الأول، السياسة الأمنية التي اتبعتها الدولة لمواجهة القوميين وتأثيرها في الطائفة، فمثلاً اعتقال أكثر من عشرين مواطناً آشورياً، على خلفية جريمة جنائية جرت في 2004 ذهب ضحيتها آشوريون، بدون محاكمة خشية من تطوراتها القومية أمر عزز الاعتقاد بأن الحادثة حادثة اعتداء قومي سياسي وليست مجرد حادثة

---

[181] المصدر نفسه.

[182] المصدر نفسه.

[183] مارديني، بهية، **آشوريو سوريا يعيشون الإحباط واليأس مع اقتراب العيد**. جريدة **إيلاف** الإلكترونية، 31 آذار/ مارس 2007 انظر المقال على الوصلة: http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2007/3/222913.htm.

[184] المصدر نفسه.

[185] من نص **"البيان التأسيسي" لـ التجمع الديمقراطي الآشوري السوري**، 1 حزيران/ يونيو 2006.

[186] مثل: عزيز توما، وسليمان يوسف، وغيرهم.

جنائية عادية![187]؛ والثاني، رجال الدين على وجه الخصوص. يضاف إلى ذلك الحالة العراقية بمآسيها ومكاسبها التي ضخت أيضاً روحاً جديدة في الحركة القومية، وكان من أهم انعكاساتها انبعاث مفاجئ للحركة القومية الآشورية-السريانية السورية (وبشكل خاص الجالية الآشورية ذات الأصول العراقية).

والحال هذه، فإن هذا يقود إلى القول بأن ضعف التطلعات القومية يعكس انخفاضاً في شدة الاتجاه لدى الجماعة الدينية الآشورية ممثلة برجال من الإكليروس، بشكل خاص، أدى إلى مساع حثيثة للعمل على تقوية هذا التوجه بتقوية التطلعات السياسية القومية الآشورية في تبوء موقع خاص كـ"سكان أصليين".[188] بعد أن بدت الهوية القومية غير واضحة ومصطنعة أكثر منها حقيقية. وهكذا فإن مساعي الناشطين الآشوريين القوميين (بمن فيهم كثير من رجال الدين) تنصب على خلق عدو "مهدد" للوجود المسيحي (الآشوري وغير الآشوري)، يتمثل في "المسلمين المشرقيين" مقابل "المسيحيين المشرقيين" (السريان والكلدان والآراميين بشكل أخص)، وذلك بالاستناد إلى الذاكرة العراقية غالباً، والمتمثلة في أحداث عنف طالت المسيحيين[189]، وذاكرة أحداث العنف السورية في الثمانينيات[190] والتي لم يكن لها علاقة البتة بالمسيحيين، ومع أنه ليس في التاريخ السوري الحديث (في الدولة الوطنية) على الأقل ما يشير إلى "عدو" إسلامي يتربص الدوائر بالمسيحيين المشرقيين، فواقع الحال كان على نقيض ذلك تماماً[191].

---

[187]انقسم الآشوريون على تفسير الحادثة، ففي حين ذهبت "المنظمة الآثورية الديمقراطية" إلى أنه حادث جنائي عادي، ساد في الأوساط الدينية والقومية الآشورية الاعتقاد بأنه "اعتداء قومي". انظر:

يوسف، سليمان. **قهقهات آثورية: محنة المنظمة الآثورية الديمقراطية** (2) (موقع **عنكاو**، 22 أيار/ مايو 2006)، انظر المقال على الوصلة: http://www.ankawa.com/forum/index.php?topic=40428.0

[188]انظر مثلاً: شاشان، جورج. **مطكستا: أصبنا بخيبة أمل من نتائج السينودس، وما خرج به لم يكن على مستوى توقعات وطموحات شعبنا**، حوار مع مسؤول فرع أوروبا عبد الأحد اسطيفو. (**المنظمة الآثورية الديمقراطية**، بروكسيل، 27 تشرين الأول/ أكتوبر 2010) منشور على موقع ADO- WORLD على الوصلة: http://ar.ado-world.org/2/3/article/538

وقد أُشير آنفاً إلى أن وجود الآشوريين في سورية يرجع إلى اتفاق بين الفرنسيين والإنكليز عام 1939 وُضعوا بموجبه على ضفاف الخابور الأعلى بين رأس العين والحسكة، وكان عددهم أقل من 50 ألفاً حتى عام 1980 حسب تصريح نشطاء قوميين آشوريين.

[189]آخر الأمثلة على هذه الحوادث حادثة حصار كنيسة "سيدة النجاة" في بغداد (1 تشرين الثاني/ نوفمبر 2010) والتي أدت إلى مقتل سبع رهائن من المسيحيين، وخمسة وأربعين من رجال الشرطة. انظر تفاصيل الحادثة، في موقع **العربية نت**: http://www.alarabiya.net/articles/2010/11/01/124414.html

[190]انظر مثلاً: يوسف، سليمان. **نعم "المسيحية المشرقية" قلقة تواجه خطر الاقتلاع** (جريدة إيلاف الإلكترونية، 24 أيلول/ سبتمبر 2010)، انظر الوصلة: http://www.elaph.com/Web/opinion/2010/9/598814.html

[191]انظر: المفلح، غسان. **المسيحية المشرقية والإسلامية المشرقية** (جريدة **إيلاف** الإلكترونية، 25 أيلول/ سبتمبر 2010)، على الوصلة: http://www.elaph.com/Web/opinion/2010/9/598814.html

ثالثاً: السياسات الحكومية والدولية

ليس من الصعب على المراقب للتطورات الحاصلة في المجتمعات الدينية المحلية التنبؤ بمصائرها. فالتطورات الحاصلة كانت مركبة الأبعاد، يرجع جزء كبير منها إلى السياسات الحكومية في عهد الأسد الأب، والجزء الآخر إلى التطورات الإقليمية والدولية، بالإضافة إلى سياسات دولية تجاه شعوب منطقة الشرق الأوسط الملتهبة. وبانتقال السلطة إلى الأسد الابن تضاعف في عهده دور السياسات الحكومية في التأثير على المآلات التي انتهت إليها الجماعات خلال السنوات العشر المنصرمة، وكذلك السياسات الدولية والتطورات الإقليمية بشكل ملحوظ ومباشر.

القضية الأساسية التي شغلت "صانعي القرار" في سورية بعد حافظ الأسد، هي تثبيت انتقال السلطة كحقيقة سياسية وطنية "لا تقبل" التغيير، وضمان استقرارها. ويبدو أن مهندسي انتقال السلطة كانوا قد توقعوا ردَّات فعل اجتماعية ذات أبعاد أمنية قد تعرض استمرار النظام للخطر، فانصبت حساباتهم على هذا الجانب الأكثر خطورة، وبالتالي طُبقت سياسات أمنية شديدة على المجتمع السوري. ويبدو أنه لم يحسب حساباً لما عدا ذلك، إذ يمكن التحكم في كل شيء عندما تكون القبضة الأمنية مستحكمة، ويسهل فرض إرادة أصحاب القرار في النظام بالقوة.

الخطوة الأخرى هي التسويق الداخلي للعهد الجديد لتغطية الخلل في المشروعية الذي نجم عن انتقال السلطة إلى الابن، حتى وإن تم تغطية ذلك قانونياً بطريقة شكلانية، حيث بدأ التسويق لـ "برنامج" سياسي للعهد الجديد، يشمل السياسات الداخلية والخارجية، يقوم على مبدأ "التغيير في ظل الاستمرار" وهو مبدأ كان قد شُرع بتسويقه قبل وفاة الأسد الأب. ذهب شعار التغيير بعيداً، وبدا في خطاب القسم الأول للرئيس الجديد أن هذا "التغيير" كما لو أنه تغيير ليبرالي واسع النطاق، إذ لم يترك مجالاً إلا طاله، بما في ذلك الجانب السياسي، حيث تم دعوة السوريين للمشاركة السياسية وصنع القرار الوطني! (خطاب القسم 17 تموز/ يوليو 2000)، ليتبين في النهاية أن المبالغة ذاتها كانت مقصودة، فقد عزفت على "رغبة" السوريين العارمة بالتغيير بعد عهد سادته السياسات الأمنية القاسية. وفي موازاة دعاية إعلامية مكثفة للسياسات "الإصلاحية" الجديدة اتُخذت خطوات لكسب ود الأكثرية السنية الأكثر تضرراً من عهد الأسد الأب، على مبدأ أن "لا تزر وازرة وزر أخرى"، وكان أبرز المداخل لهذه السياسة (والتي تبين لاحقاً أنها مجرد تكتيك سياسي) هو الاقتراب من الجماعات الدينية الكبرى، وفسح مجال أكبر لها للعمل الاجتماعي والخيري العام، وصل حد زيارتهم في مؤسساتهم الدينية وحضور خطبة الجمعة للزعامات الدينية البارزة (في دمشق وحلب) لتوجيه رسالة مباشرة إلى المجتمع السني بأن ثمة تغييراً في العهد الجديد لطي صفحة "الماضي" ووصل حبال الثقة مجدداً مع السلطات الحكومية.

بدأ الخوف المتأصل من "عودة" الإسلاميين بالظهور سريعاً بعد انتشار ظاهرة المنتديات السياسية، وبدء حراك سياسي جديد أحس بعده المسؤولون أنه قد يهدد مكانتهم وينذر بتغيير في النظام، لتبدأ حملة أمنية مكثفة لمحاصرة هذه الظاهرة الجديدة[192]. إلا أن المثير والذي يجب ملاحظته هنا أن إحدى حجج هذه الدعاية المضادة التي استخدمت ضد النشطاء كانت الزعم بـ"تسرب" إسلاميين إلى المنتديات السياسية وأنهم يتحينون الفرصة للانقضاض على النظام![193]، على أساس أن الإسلاميين خط أحمر ينبغي أن يكون مفهوماً من الجميع بداهة، وهذا كان مؤشراً مبكراً على استثمار الإسلاميين والتخويف بهم ومنهم في سياسات النظام.

هكذا إذاً بدأ زج الإسلاميين على الفور كفزاعة في عين عاصفة الشرق الأوسط. إلا أن الزج بهم بهذه الصورة لم يكن أكثر من استثمار سياسي لمخيلة السوريين الطرية عن أحداث العنف في الثمانينيات. ولم تكد تكتمل فصول ربيع دمشق حتى حدثت واقعة 11 أيلول/ سبتمبر الرهيبة في نيويورك، وما إن بدأت ملامحها بالوضوح حتى وجد المسؤولون السوريون فرصة نادرة للتخلص من خصومهم (الإخوان المسلمون) وإضعافهم ربما إلى الأبد عبر الزج بملفات عشرات الآلاف من الإسلاميين المنفيين من الإخوان في تحقيقات الـ إف بي آي والـ سي آي إي عن العناصر الإرهابية وامتداداتها من الخلايا النائمة التي يمكن أن تكون بصدد عمليات إرهابية أخرى. وفي إطار المناخ العالمي للحرب على "الإرهاب" بدأت ملامح سياسة سورية جديدة تجاه الإسلاميين المتشددين ذات طبيعة أمنية عمدت إلى إخضاعهم لمحاكمات جائرة في محاكم استثنائية[194]، وبدأت في الوقت نفسه عملية اختيار حلفاء جدد من خلال استقطاب القيادات الدينية الطموحة للاندراج في مؤسسات الحكومة والانخراط في الرؤية السياسية لأصحاب القرار الشباب. وفي حين حافظت قيادات الجماعات الدينية التي حاول النظام استرضاءها (مثل جماعة زيد والقبيسيات) على مسافة منه حفظت بها استقلالها، فإن البعض الآخر ذهب بعيداً في إقامة تحالف مع الرئيس الأسد نفسه (أحمد حسون، ومحمد الحبش).

من جانب آخر مُنح المتشيعون الجدد وبعض الجماعات الدينية امتيازات استثنائية في النشاط والدعم والحركة وبناء المؤسسات، في حين حُرمت منها الجماعات الدينية الأخرى. وبشكل خاص دُعم الإصلاحيون العلويون الذين يشكلون سنداً قوياً للأسد في مواجهة طموحات رفعت الأسد وداعميه في الطائفة العلوية، من جهة، وجرى توثيق العلاقة بحزب الله وقاعدته الاجتماعية في لبنان من جهة أخرى، وهي العلاقة التي استفاد

---

[192] في 9 كانون الثاني/ يناير 2001 بدأ وزير الإعلام عدنان عمران الحملة الإعلامية على المنتديات ونشطاء المجتمع المدني، متهماً إياهم بتلقي أموال من السفارات والحكومات الأجنبية، وفي 8 شباط/ فبراير انتقد الرئيس "بشار الأسد" المثقفين السورين النشطاء في حديث لصحيفة الشرق الأوسط، وفي 17 من الشهر نفسه أعلنت السلطات الأمنية حظر عقد المنتديات السياسية إلا بشروط صعبة، وفي 20 شباط/ فبراير صرح عبد الحليم خدام (كان نائباً للرئيس) بأن المنتديات تجاوزت الخطوط الحمراء، وأنها تسعى إلى "جزأرة البلاد"!. انظر:

ليفريت، **وراثة سورية**، م.س، ص ص320-323.

[193] انظر: الحاج، **ظواهر الإسلام السياسي**، م.س، ص157.

[194] انظر: هيومن رايتس ووتش، **بعيداً عن العدالة**، م.س، ص34-39.

منها في شكل خاص الشيعة الوافدون (بين 1990و 2000) (ومعظمهم عراقيون، وبعضهم إيرانيون) في زيادة نشاطهم التبشيري ومأسسته كما تشير بعض الدراسات[195].

هذه التغييرات لم تكن عودة إلى سياسات عهد الأسد الأب، بل كانت سياسات جديدة تجاه الجماعات الدينية أخلَّت في جزء منها بالتوازن الذي طالما استندت إليه السياسة الحكومية، وسيكون لهذا التغيير تأثيره في المستقبل القريب على المجتمع السوري.

لم تمض سنة على أحداث أيلول/ سبتمبر حتى بدأ خطاب أميركي سياسي جديد يصعّد تجاه العراق ويمهد لغزوه. وفيما أحست سورية بخطر يهدد نظامها مع الغزو الأميركي، وبغض النظر عن تفاصيل الأحداث السياسية آنذاك، وجد النظام نفسه أمام خطر محدق، بعد سقوط العراق تحت الاحتلال، ولم يكن بوسعه أن يقف مكتوف اليدين دون أن يفعل شيئاً لحماية نفسه. وكان الشيخ كفتارو قد أفتى بالجهاد لصد العدوان على العراق، ودُفع بآلاف الشباب المتحمسين إلى "المحرقة" باسم الإسلام والنخوة الإسلامية ولم يكن معظمهم ينتمي إلى جماعات دينية محددة، وربما كانت أكثريتهم الساحقة لا تعرف عن "الدولة الإسلامية" شيئاً ولا عن ما تعني هذه الكلمة. ووجد هؤلاء الشباب أنفسهم حطب المقاومة. ولكن كان أيضاً بين أولئك المتحمسين بعض الجماعات غير المنظمة من السلفيين الجهاديين التي كانت قد نشأت في التسعينيات، ووجدت متنفسها في الحرب مع عدو واضح لا يختلف عليه أحد من أهل البلاد، فضلاً عن شعور أبناء الشرق الأوسط والعالم الإسلامي عموماً بأن الحرب على الإرهاب ما هي إلا "حرب على الإسلام"، ما ساعد بطبيعة الحال على تزايد المعتنقين للسلفية الجهادية.

حتى سقوط بغداد في 9 نيسان/ أبريل 2003 كانت الظروف القاسية التي تحيط بسورية قد جوبهت باستخدام "الإسلاميين المتشددين" وفكرة "الجهاد" و"المقاومة". إلا أن هذه السياسة التي كان يمكنها أن تجر عواقب وخيمة على استقرار النظام نفسه في سورية بدأت بالتغير في الأيام الأولى من الاحتلال، إذ أصبح طريق الذهاب إلى بغداد مختلفاً عن طريق العودة منه. فبدأ استجواب المتطوعين ووضعهم تحت مراقبة مشددة، وجاءت حادثة اعتقال إسلاميي اللاعنف في داريا (غربي دمشق)[196] لمجرد كون المشاركين فيها متدينين وإن كانوا لاعنفيين ومعتدلين لتدل على تحول في سياسة النظام. هذا في حين بقي الطريق إلى العراق سالكاً عبر الحدود السورية فعلياً، فيما كانت دمشق تنفي ذلك بشدة إعلامياً بعد أن أعلنت أن الحدود مع العراق قد أغلقت[197].

أدى سيل الاتهامات المتدفق والنزعة العدوانية في الخطاب الأميركي، والذي كان قد وصل حد إصدار قانون أميركي لمحاسبة سورية[198]، إلى انعطاف جديد في السياسة السورية تجاه الجماعات الدينية. فمن جهة بدأ النظام بحملة "تخويف" من تصاعد الظاهرة الدينية في سورية في تلميح يطابق بين انتشار مظاهر التدين

---

[195] انظر: مجموعة باحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص ص100-101.

[196] اعتبرت الحادثة مؤشراً على تراجع حاد في حقوق الإنسان في سورية، انظر: **تقرير الأزمات الدولية**، 2004.

[197] تصريح وزير الخارجية فاروق الشرع، **الأسوشيتد برس**، 21 نيسان/ أبريل 2004.

[198] **واشنطن تايمز**، 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003.

والأصولية الإسلامية[199]، في محاولة لاستثمار الخوف الغربي من "الإرهاب الإسلامي" لكبح ما بدا أنه رغبة أميركية في تغيير النظام السوري أطلق عقب الإعلان عن عملية هجوم مسلح من مجموعة أصولية على مبنى قديم وفارغ من مباني الأمم المتحدة في دمشق. وأما فيما يتعلق بالجماعات السلفية الجهادية المسلحة التي يُعلن عنها فإن الشكوك الكثيرة المحيطة بها وتوقيت ظهورها، وطريقة الإعلان عنها، جعل الإعلام الغربي والساسة الغربيين لا يأخذونها على محمل الجد[200]، وهذا التخويف يشير إلى تقدم في تقنية استخدام الإسلاميين في عوائد للسياسة الخارجية بعد أن تم استخدامهم في استجلاب عوائد أمنية داخلية عند قمع المنتديات السياسية في ربيع دمشق.

وبين الخوف الحقيقي من الإسلاميين والتخويف الدعائي منهم لمواجهة أي تفكير محتمل لتغيير النظام، والذي بدأ كثير من علاماته يظهر في ذلك الحين، انتهجت السلطات مبدأ التشدد غير المبرر قانوناً في اعتقال الإسلاميين والحكم عليهم بأحكام قاسية. وفي تلك الأثناء كانت العلاقات السورية-الإيرانية تتمتن أكثر فأكثر وتمنح مزيداً من الحرية والامتيازات لجماعة "المتشيعين الجدد" والجماعات الشيعية العراقية الوافدة مما أثار قلقاً سياسياً واجتماعياً، في وقت كان العراق يغرق في عنف طائفي مريع[201]، وفي وقت قمع فيه أي نشاط للجماعات الدينية الأخرى مهما كان نوعه ومهما كان سلمياً[202]، باستثناء جماعات عريقة وغير مسيسة كانت تقوم بنشاطاتها في ظل تنسيق مسبق مع السلطات وبمعرفتها وفي ظل مراقبة أمنية عالية.

أشّرت هذه الأحداث إلى تغييرات جوهرية في السياسات الحكومية، وانعطاف مهم حصل في بنيتها، يكمن في تحول النظر في التعامل مع الجماعات الدينية من أسس سياسية تقوم على مبدأ التفاوض والتوازنات الاجتماعية الداخلية إلى أسس أمنية تقوم على ضبط صارم لها، أساسه الترهيب ومصالح النظام السياسية الخارجية في الغالب. ولكن سرعان ما أثارت هذه السياسات حنق هذه الجماعات، وأحدثت تغييرات مهمة في تطلعاتها السياسية. فقد شجعت هذه السياسة الحكومة على اتخاذ إجراءات ذات أبعاد أمنية دون أن تحسب حساباً للانعكاسات الاجتماعية والسياسية على المجتمع السوري، خصوصاً وأنها تجاوزت فيها التصدي للتشدد الإسلامي إلى التحكم بالفضاء الديني والتدخل في مؤسساته (مثل القرار غير المباشر بحل الجمعيات الأهلية الخيرية عبر فرض مجالس منتدبة من قبل الحكومة، وإبعاد فائزين في انتخابات البلدية على خلفية تدينهم، وإلغاء مائدة الإفطار السنوية التي كان يدعى إليها الشيوخ وعلماء الدين، بالإضافة إلى قرار فصل المنقبات من التدريس، وإحالتهن إلى أعمال إدارية ليس لها علاقة بالتدريس).

---

[199] نشرت عشرات المقالات والتحقيقات الصحفية بين 2004 و2005، وحسب التسلسل التاريخي ظهر أولاً تقرير الصحفي **شعبان عبود** الذي اهتم أكثر من غيره بمسألة مظاهر التدين في مقال له بتاريخ 27/ 5/ 2004 بعنوان **"رجال العمائم في سوريا أكثر حضوراً من المثقفين"**، ثم المقال الاستنفاري لمراسل "الحياة" إبراهيم حميدي في 13/ 1/ 2005 بعنوان : **"هل باستطاعة سورية إبقاء المارد الإسلامي في القمقم؟"**، ومقال للصحفي سكوت ويلسون في **"الواشنطن بوست"** في 23/ 1/ 2005، وتقرير لصحيفة **كريستيان مونيتور سيانس** الأميركية المسيحية بقلم **نيكولاس بلاندفورد** تعلن فيه النفير، بأن "المد الإسلامي المحافظ ينتشر في سورية كانتشار النار في الهشيم"! وتقرير لمجلة **المشاهد السياسي** (لندن، العدد 473/ 3-9 نيسان 2005، ص20-21) بعنوان: **"هل يصل الأخوان المسلمون إلى السلطة في سورية؟"**.

[200] انظر التحقيق: حميدي، إبراهيم. **التيارات الإسلامية تتقدم في سورية** (الحياة، 4-5 كانون الثاني/ يناير 2006).

[201] حول الإحساس بالظاهرة والإعلان عنها انظر: مجموعة من الباحثين، **البعث الشيعي**، م.س، ص140.

[202] **اعتقال 30 طالباً في اللاذقية**، بي بي سي 2 أيار/ مايو 2005.

بجوار هذه السياسيات الدينية كانت أحداث العراق تخلف تأثيرات عميقة في الجماعات الدينية التي تنتمي لأقليات امتدادها الأساسي في العراق (اليزيدية، والآشورية، والإسلاميين الأكراد)، فقد عزز تحسن أوضاع هذه الأقليات في العراق الإحساس بانتمائها القومي، وقوى تطلعاتها السياسية النائمة، وبشكل خاص الحكم الذاتي للإقليم الكردي الذي بات أقرب إلى الاستقلال، وظهور أحزاب وحركات قومية قوية في العراق تعبر عن تطلعات مشابهة أو مطابقة لتلك الجماعات الدينية السورية التي تنتمي إلى الاثنية نفسها. وعلى خلفية خوف مفرط من أن تثمر هذه التطلعات السياسية من الأقليات الإثنية والدينية وجماعاتها تهديداً للنظام أيضاً، طبقت السلطات الحكومية سياسات أمنية متشددة تجاه هذه الأقليات، وبدل أن تؤدي هذه السياسة إلى تراجع هذه التطلعات السياسية وكبتها، دفعتها إلى حافة الانفجار (أحداث القامشلي في 12 آذار/ مارس 2004، وحادثة مقتل الشيخ الخزنوي في أيار/ مايو 2005).

ما تقدم يمكن أن يشكل قاعدة لمناقشة الخطوط العامة في السياسة السورية تتعلق بالجماعات الدينية كالآتي:

1. سياسة التوازنات

حرص الأسد الأب على إرساء توازنات صارمة في علاقته بالجماعات الدينية وطوائفها، خصوصاً بعد تجربة جمعية المرتضى وإقصاء شقيقه الجنرال رفعت الأسد عام 1983. كانت هذه السياسات تهدف إلى إضعاف التطلعات السياسية لأي جماعات دينية أو قومية، وفي هذا السياق حرص على مشاركة الأكثرية السنية والأقليات الدينية والعرقية في المناصب الحكومية. صحيح أن كل المناصب كانت شكلية للغاية، بحيث أنها لا تسهم في صناعة القرار الحكومي وإنما في تنفيذه، إلا أنها في النهاية كانت ذات طبيعة متشابهة للجميع، وذلك بجوار تعاظم الأجهزة الأمنية وتدخلها في تفاصيل الحياة العامة. كان هدف الأسد الأب تحقيق الاستقرار، الذي مارسه بسياسة التوازنات بجوار قبضة أمنية حديدية، وقفل المجال العام عن أية حركة قد تتسبب بخلل في استقرار النظام.

في السنوات العشر الأولى من حكم الأسد الابن وبالتضافر مع ظروف دولية معقدة وحساسة للغاية حدث تحول نوعي في هذه التوازنات. ففي حين منحت جماعات وطوائف دينية امتيازات سياسية واجتماعية، وغالباً لا تناسب حجمها (جماعة المتشيعين الجدد والطائفة الشيعية السورية والوافدة) فإن جماعات وطوائف دينية كثيرة حرمت منها، وعولجت انعكاسات حالة عدم التوازن تلك بطريقة أمنية مفرطة في الغالب[203]، عممت الإحساس بالغبن لدى معظم الجماعات الدينية المسلمة[204].

ويوازي هذا التغيير في السياسات الحكومية تغيير في السياسات الدولية أيضاً تجاه الجماعات الإسلامية، حيث تمت ممارسات أمنية دولية تجاه الجماعات الإسلامية دون تمييز بين معتدلة ومتشددة، ووطنية وأممية،

---

[203] مثل اعتقال جماعة "صناع الحياة"، والمحاكمات القاسية للإسلاميين الناقدين للامتيازات للطائفة الشيعية الجديدة.

[204] مثل بيان علماء الشام 2006، وتصريحات البوطي ووهبة الزحيلي، واعتقال خطباء وطلاب علوم دينية بسبب انتقاد عمليات التشييع.

ونخبوية وعامة، وكان من نتائج ذلك إشاعة "فوبيا الإسلام" في أميركا وأوروبا. وعلى الرغم من التغييرات التـي أحدثتها إدارة أوباما إلا أن تأثيرات تلك المرحلة مازالت فاعلة، يشهد عليها الجدل الأميركي المتصاعد حول بنـاء مسجد في "الموقع صفر" في نيويورك بالقرب من مكان وقوع الهجـمات في 11 أيلـول/ سـبتمبر 2001، وقـوانين النقاب والمآذن المتكاثرة في أوروبا.

2. استقرار السياسات

التغيير الأهم والأخطر الذي حدث في السياسة السورية في التعـاطي مـع الـشأن الـديني والقـضايا التـي تتعلـق بالجماعات الدينية هو نقل السياسة من متطلبات "السياسة الداخلية" إلى متطلبات النظام ومقتـضيات "الـسياسة الخارجية"، وبالتالي التعاطي معها حسب مقتضيات الظروف الدولية ومـصالح النظـام وقتهـا، أي التعامـل مـع السياسات هذه طبقاً لمتطلبات خارجية، وهذا التغيـير الانقـلابي في طبيعـة الـسياسات يفـسر التـنقلات الكثـيرة والسريعة في السياسات الحكومية خلال سنوات قليلة، في حين كانت سياسات الأسد الأب تتعامل مع هذا النوع من المسائل بوصفها مسائل داخلية، حتى عندما يتم استثمارها إعلامياً في الخارج.

وكأمثلة على ذلك، عندما شعر صناع القرار في سورية أن مصلحة النظـام تقتـضي مـساهمتهم في "الحـرب على الإرهاب" لم يترددوا في الانتقال من سياسة "اليد الممدودة" إلى جماعات المجتمع السوري الدينيـة إلى سياسـة أمنية متشددة تجاه الإسلاميين بشكل مفاجئ؛ ثم عندما شعر صناع القرار مجدداً بأن النظـام في خطـر جـرّاء غـزو العراق لجؤوا إلى تعزيز نفوذهم ودفعهم للتطوع والقتال في العراق؛ ثم لما شعروا بأن النظام بأكملـه بـات مهـدداً بشكل مباشر من قبل الولايات المتحدة والمجتمع الدولي سمح لمظاهر التدين أن تطفو على السطح كي تـستثمرها في التخويف من "البديل الأصولي"، وفي الوقت الذي احتاجوا فيه طهـران كخـشبة إنقـاذ بعـد احـتلال العـراق ومقتل الحريري عادوا وشددوا قبضتهم الأمنية على الجماعات الإسلامية في حين عُزِّزت الامتيازات غـير العادلـة للأقلية الشيعية (السورية واللاجئة).

3. الخلط بين الظاهرة الدينية والأصولية

أحد أبرز الممارسات السياسية الجديدة هي الخلط المتعمد بين "مظاهر التدين" و"الأصـولية"، ومـع أن هـذا كـان جزءاً من ممارسات ربما لا تكون مقصودة دائماً في ممارسة المجتمع الدولي في "الحـرب عـلى الإرهـاب" إلا أنهـا في سورية كانت دعائية ومقصودة وانتقائية في الوقت نفسه. ففي حـين شـعر المـسؤولون بـأن النظـام مهـدد بـدؤوا بالتلويح بالبديل الأصولي، وكان واحد من وسائل هذا التلويح المطابقة غير المباشرة بين "تنامي" مظـاهر التـدين ("المفاجأة") وبين "الأصولية" من خلال الإعلان عن عملية لجماعات مسلحة هنا وهناك في الوقت نفـسه، وهـو أمر حدث في الفترة التي بلغ تهديد النظام ذروته (2004–2006)، وفي الوقت نفسه فإن مظاهر التدين المتكـاثرة

في السيدة زينب والتزايد المطرد على شكل متوالية حسابية للمقامات والمزارات والزوار الشيعة أمر كان يتم تجنب الحديث عنه، بل والحرص على عدم إخراجه للعلن.

كما أن السياسات الدولية هي الأخرى شهدت تغييراً بعد أحداث أيلول/ سبتمبر، وبعد احتلال العـراق؛ إذ في حين ضيقت الخناق على الجماعات الدينية السنية بل والجاليات الإسلامية تحت ذريعة الحرب على الإرهـاب فإنها، وبدافع من مصالحها في العراق، قامت على الأقـل بـدعم سـياسي للأقليـات الدينيـة والعرقيـة والجماعـات الدينية غير المسلمة في سياق مواجهتها للسوريين، ومحاولتهم التأثير في عدم استقرار الاحتلال في العراق.

وقد أدت محصلة السياستين المحلية والدولية إلى حدوث طفرة في التطلعات السياسية للجماعـات الدينيـة واتجاهاتها السياسية؛ والمثير في الأمر أن معظم هذه التطلعات في الغالب كانت تعـبر عـن نفـسها إمـا عـلى شـكل مطالب مدنية ديمقراطية (إلا أن ديمقراطيتها ومدنيتها ليـستا أصـيلتين عـلى الأغلـب ، بقـدر مـا همـا وسـيلة لا كتساب الشرعية السياسية ، لكنهما إلى الآن تبدوان كذلك، إذ لا يوجد مناخ سياسي صحي يمكن التأكد فيـه مـن أصالتهما)، أو على شكل تحالف واندماج عضوي في النظام ومؤسساته.

رابعاً: السيناريوهات

يعرض هذا الفصل للسيناريوهات الرئيسية التي يمكن أن تحدث آثاراً على هذه التطلعات السياسية للجماعات الدينية وتوجهاتها في المدى المنظور (5–10 سنوات).

السيناريو الأول: بقاء السياسات الحكومية نفسها ودون حدوث أي تغيير في النظام

في ظل انخفاض شديد للحريات وسياسات غير عادلة تستند إلى حلول أمنية، إضافة إلى ارتباطها بالسياسة الخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة وحاجات النظام الخاصة بمعزل عن الحاجات الشعبية، تزامنها تحولات اجتماعية واقتصادية غير متوازنة تصحب معها معدلات مرتفعة في الفساد والبطالة والجريمة، بموازاة انغلاق فضاء التعبير السياسي عن الأزمات ومشكلات المجتمع المزمنة، فإن الجماعات الدينية التي تحظى بامتيازات خاصة أو استثنائية سينمو لديها لا محالة تطلعات سياسية جديدة، قد تصب في مصلحة النظام، ولكنها في المدى القريب قد تؤثر بشكل سلبي وشديد على استقرار المجتمع السوري، وتحفز الجماعات الدينية على مزيد من التطلعات السياسية على الأرجح. وفي العموم فإن تصعيد هذه السياسات سيؤدي لا محالة إلى تغيرات اجتماعية سريعة، في حين سيعاني المجتمع من اضطراب السياسات الحكومية، ومن تزايد التطلعات السياسية للجماعات الدينية، الأمر الذي سيقلل من الدور الروحي الإيجابي للدين لحساب الدور الاجتماعي والسياسي، وهو أمر يعزز فرص الصراع الطائفي. وفيما يتعلق بالجماعات الدينية القومية فإن هذا الوضع سيدفع باتجاه نزوح متزايد للجماعات الدينية القومية من المجال الديني المتعاطف قومياً إلى المجال القومي المتعاطف دينياً، كما أن ذلك سيزيد من أهمية الدور السياسي للقيادات الدينية لتعويض المجتمع الذي تنتمي إليه تلك القيادات الدينية عن انغلاق فضاء التعبير العام عما يعانيه ليلحق بها. ومن المؤكد أيضاً أن يفضي هذا التصاعد الحاد والسريع المتوقع وفقاً لهذا السيناريو إلى تقوية الاتجاهات السياسية لأعضاء الجماعات الدينية وتعزيزها مع تصاعد الحالة العامة لدور الجماعات الدينية الراغبة في التأثير في المجال السياسي.

أما على صعيد السياسات الدولية (على افتراض ثباتها) فإن نمو الجماعات الدينية وفق هذه السياسات وبالتضافر مع السياسات المحلية سيعزز فرص عدم الاستقرار في سورية، ويزيد من صعوبة إحداث تحول ديمقراطي أو تحسينات يمكن أن تمس حالة حقوق الإنسان، الأمر الذي سيبقي المنطقة عرضة للاشتعال بشكل متزايد، خصوصاً وأن التحولات في العراق أدت إلى تأثيرات مباشرة وعميقة في الجماعات الدينية، وأن الأحداث في لبنان على الأقل مرشحة للتصاعد، وإحساس النظام بالخوف يتصاعد. ولكن بدون حدوث تغييرات مهمة في السياسة الدولية، لا يتوقع حدوث تغييرات مهمة خارجية، وسيبقى الدور الأهم للسياسات الداخلية؛ ذلك أن ربط حماية النظام من الاستهداف الخارجي بالسياسات الداخلية يرهن تغيير السياسات المحلية بتغييرات

خارجية. باختصار، هذا السيناريو إن حدث فستكون نتيجته الأولى انفجاراً طائفياً شبه محقق يهدد بتفكيك النظام نفسه.

السيناريو الثاني: تغيير السياسات الحكومية مع بقاء النظام دون تغيير

يمكن هنا الحديث عن نوعين من التغييرات؛ الأول تغييرات باتجاه التحول الديمقراطي، والثاني تغييرات لحماية النظام من تهديد خارجي متوقع. في الاحتمال الأول فإن التغييرات المتوقعة هي من نوع رفع سقف الحريات، وانتهاج سياسات عادلة تلغي الامتيازات لدى بعض الجماعات الدينية على حساب الأخرى، والعمل على تأمين توازن سياسي بدل انتهاج الحلول الأمنية، وإلغاء السياسات التمييزية المتبعة ضد جماعات قومية ودينية مثل الأكراد، وفصل السياسات الدينية الداخلية عن السياسات الخارجية في سورية وتقلباتها في الشرق الأوسط، وتعزيز استقلال القضاء. فإنه من المتوقع على الأرجح، ووفقاً للقراءة التاريخية للتجربة السياسية في سورية التاريخية خلال القرن الماضي، وبالاستناد إلى فهم بنية تركيب هذه الجماعات وأسباب ظهورها، أن يتراجع دور الجماعات الدينية وأن تنكمش تطلعاتها السياسية بسبب تراجع أسبابها، بالرغم من أنها ستتضخم في البداية بشكل هائل وسيكون هذا التضخم مصحوباً بنزعة طائفية واضحة نتيجة ما عانته من كبت طويل الأمد، ولكنه سيتراجع تدريجياً خلال سنوات قليلة، خصوصاً إذا ما تم تعزيز دور القضاء النزيه، لأن تراجع الأسباب التي أدت إلى تشكل الجماعات وتوليد تطلعاتها السياسية سيضعف من قيمة التعبئة الأيديولوجية السياسية لهذه الجماعات مع وجود أكثرية سنيّة لها مصلحة في الاستقرار وهي حالة تختلف عن الحالة اللبنانية والعراقية معاً. وسيصحب هذا التراجع بطبيعة الحال تراجع متدرج في شدة الاتجاهات نحو تحقيق التطلعات السياسية مع حدوث تغييرات اجتماعية تفتقر إلى تدخل الدين كمصدر للأمان الروحي ومبعث اطمئنان أخلاقي واجتماعي. ومن شأن ثبات هذه التغييرات في السياسة أن يؤدي إلى تراجع تدريجي للاحتقان الطائفي، مع وجود محفزات له (في لبنان والعراق)، إذ أن أحد أهم الأسباب لهذا الاحتقان الطائفي هو سياسات التمييز بين الجماعات والطوائف الدينية، وبهذه التغييرات سيتم ضمان الحد الأدنى من كبح المشاعر الطائفية. وفي هذه السياق فإنه من المؤكد أن يتم الحفاظ على التيار الإسلامي القومي الكردي الذي يمكن أن يلعب دوراً وسيطاً بين الاتجاهات القومية المتطرفة (الانفصالية) والاتجاهات السياسية الوطنية. ولكن الفاتورة الباهظة لمثل هذا التغيير، ليس فقط على المدى القصير بل على المدى الطويل، بالنسبة لنظام مؤسس على منطق احتكاري للسلطة، أمر يقلل من احتمال حدوثه، لأنه سيؤدي في النهاية إلى تغيير النظام نفسه.

الاحتمال الثاني هو أن تكون التغييرات انقلابية تجاه الجماعات الدينية الإسلامية على وجه الخصوص، من سياسات أمنية تستهدف جماعات بعينها إلى دفع هذه الجماعات إلى الظهور للتخويف بها في الخارج، والاحتماء بها في الداخل عبر شعارات إسلامية تعبوية على غرار ما فعل في الأشهر الأخيرة من حرب العراق، وما فعله في الأشهر الثلاثة الأخيرة من عام 2005 عند صدور تقارير المحقق الدولي ديتلف ميليس بشأن اغتيال الحريري. هذا الاحتمال هو المتوقع في ظل شعور النظام بالتهديد بعد صدور القرار الظني وتغير المزاج الدولي الذي تلوح بوادره في الأفق الآن. وما يرجح هذا الاحتمال هو سهولته وفعاليته في تخويف المجتمع الدولي، وبفاتورة غير

مكلفة، وقد اختبر قدرته على ضبط المجتمع ضبطاً محكماً ونجح في ذلك، الأمر الذي يشكل له نوعاً من الإغراء للتوجه إليه. إلا أن التحولات التي شهدتها الجماعات الدينية جعلتها تغير تطلعاتها السياسية، كما أن قدرات الجماعات أصبحت أكبر، وخبرتها بتكنولوجيا الاتصالات أصبحت مختلفة كلياً عما قبل. أضف إلى ذلك الاحتقان الطائفي المتصاعد والمنتشر والناجم عن سياسات تمييزية وحساسيات مذهبية (شيعية–سنية بشكل خاص). كل ما تقدّم يجعل اللعب مع الجماعات الإسلامية في العاصفة المرتقبة أمراً خطيراً، وغير ممكن التكهن بنتائجه. ومع ذلك يمكن رصد بعض القرارات التي تصب في هذا الاتجاه، مثل قرارات وزارتي التربية والتعليم بشكل أساسي، وفصل بعض المتدينين في انتخابات بلدية أو نقابات بسبب تدينهم، والتي من الملاحظ أن صدورها زامن تراجع علاقات النظام مع المجتمع الدولي مع الحديث عن القرار الظني. وتمت الإشارة على نحو مفاجئ إلى أن الدولة السورية تكافح من أجل تثبيت العلمنة (كما ورد في مقابلة للرئيس الأسد)، ومواجهة "التطرف الإسلامي" (على حد تعبير الوزيرة بثينة شعبان)، وذلك لإرسال رسالة إلى المجتمع الدولي بأن النظام السوري يدافع عن القيم الغربية ذاتها، وأنه صمام أمان في المواجهة مع الإسلاميين الراديكاليين.

وفيما يخص السياسات الدولية فإنه من غير المتوقع أن تتم تغيرات جذرية وحاسمة في هذه السياسات عموماً فيما يتصل بالإسلام والإرهاب، وإن لم تتم مثل هذه التغييرات فإنه من المتوقع لتغييرات صغيرة إيجابية، فيما لو حدثت، أن تؤدي إلى مضاعفة آثار السياسات المحلية، خصوصاً وأن معظم الجماعات الدينية تتأثر بشكل أو بآخر بهذه السياسات الدولية في المنطقة، وبشكل خاص ذلك النوع من التغييرات الذي يمكن أن يطال التعاطي مع الإسلام السياسي وقضية المطابقة بين الإسلام والإرهاب. ولكن المتوقع هو تغير سياسات عموم المجتمع الدولي مع النظام السوري باتجاه التضييق عليه وربما حتى التفكير بإسقاطه عن طريق هذا الضغط؛ هذا التضييق هو المتوقع الآن، خصوصاً وأن النظام يكافح ضد المحكمة الدولية بشدة بهدف إسقاطها لأنه يعتقد أنه مستهدف فيها بشكل غير مباشر عبر استهداف حليفه الأقوى حزب الله، أو مباشرة عبر اتهام مسؤولين أمنيين سوريين في القرار الظني لاغتيال الحريري، وهو ما يعزز احتمال استخدام الإسلاميين دريئة له على ما تم توضيحه أعلاه.

السيناريو الثالث: الاستمرار في السياسات مع تغيرات تصيب بنية النظام

التغييرات الممكن حدوثها في بنية النظام هي إحدى اثنتين: تغييرات تحول النظام إلى نظام ديمقراطي وبنحو تدريجي، أو تغيرات في النخبة الحاكمة يمكن أن تفضي إلى تغييرات جذرية في بنية النظام.

التحول إلى نظام ديمقراطي وبنحو تدريجي مع استمرار السياسات القديمة نفسها للسنوات المقبلة أمر يصعب تخيله، ولا يوجد إي مؤشر باتجاهه. لكن مع افتراض حدوثه فإن ذلك سيتيح للجماعات الدينية طرقاً ديمقراطية للتعبير عن تطلعاتها. إلا أن هذا التعبير لن يقلل من فرص التصادم واختلال النظام الاجتماعي، بل على العكس فإنه سيزيد من احتمال انفجار صراع اجتماعي وطائفي قد يؤدي إلى انهيار النظام السياسي برمته أو إلى انقلاب عسكري جديد يعيد التوازنات. وإذا حصل هذا فإنه قد يفقد سورية فرصة التغير لسنوات طويلة

أخرى، إذ من المحتمل والحال هذه أن تتدخل قيادات عسكرية وأمنية للاستيلاء على السلطة وبسط نظام جديد ينهي هذه الصراع وينشئ نظاماً عسكرياً شمولياً جديداً. ويبقى احتمال ضعيف أن تكون القيادات السياسية والاجتماعية التي سيولدها هذا التحول تمتلك رؤية وقدرة على ضبط الأمور بالاتعاظ من تجارب دول الجوار وبالاستفادة من التجربة الديمقراطية في سورية.

الاحتمال الثاني أن تفضي الظروف السياسية الخارجية إلى انقلاب عسكري يأتي بنخبة سياسية بديلة، وهو احتمال وارد في حال وصل النظام إلى طريق مسدود، ولم يعد بإمكانه التعامل مع المجتمع الدولي، فيما لو أدى سير المحكمة الخاصة باغتيال الحريري إلى صدور مذكرات اعتقال دولية لأركان النظام الحالي، إذ أنه في حال حصوله من المرجح أن يضغط باتجاه إجراء تغيير جوهري في السياسات الحكومية، وفي الأغلب لن يستطيع النظام الجديد الصمود طويلاً دون إجراء تحويل ديمقراطي.

وفيما يخص السياسات الدولية فما يزال من غير المتوقع أن تحدث تغييرات جوهرية فيما يتعلق بقضايا الإسلام وعلاقته في الحرب على الإرهاب. ولكن المجتمع الدولي سيرحب على الأرجح ولو على نحو ظاهري بهذه التحولات الديمقراطية الجديدة التي يبديها النظام، ولكنه أيضاً سيرحب أكثر بأي انقلاب على النظام يمكن أن يضمن مصالح الأطراف الأساسية في المجتمع الدولي، وبشكل خاص إذا كان يقطع المحور الاستراتيجي الإيراني السوري، وسيكون حريصاً على تعزيز استقرار التغييرات الجديدة. وفي الجملة فإن السياسات الدولية ستقوم بدور سلبي أكثر منه إيجابياً فيما لو بقيت سياسات النظام نفسها وهو أمر مستبعد.

والخلاصة فإنه على الأرجح من منظورنا فيما لو استمرت الأحداث السياسية الراهنة في تصاعد، فإنه من المتوقع أن تحدث انقلابات في السياسة الحكومية الحالية تبعاً للتهديدات الخارجية التي تواجهها. وبالنظر للظروف الحالية واقتراب صدور القرار الظني الاتهامي في جريمة اغتيال الحريري الذي قد يشمل عناصر من حزب الله وبعض المسؤولين السوريين الكبار، وقرب بدء المحاكمات في المحكمة الدولية الخاصة بهذه الجريمة، فإن السياسة الداخلية ستشهد تغييرات جذرية. وبالاستناد إلى تجربة السنوات العشر الماضية، فإنه يتوقع أن يتم ذلك وفق أربع مراحل تبعاً لمستوى الخطر الذي يهدده: في المرحلة الأولى يتم الترويج للنظام بوصفه مدافعاً عن العلمانية وحامياً لها، أي بأنه مدافع عن قيم الغرب نفسها في مواجهة مع أصولية ظلامية إسلامية متصاعدة، عبر الإعلان عن سلسلة إجراءات وقرارت حكومية تتصل بتعزيز علمانية الدولة. وفي المرحلة الثانية يتم الترويج الإعلامي لتصاعد مظاهر التدين بما يشكل رسالة تخويف للمجتمع الدولي عبر تطابق سهل بين التدين والأصولية. وفي المرحلة الثالثة يتم الإعلان عن عمليات أصولية، واستثمار الهيجان الشعبي من بعض الأحداث العالمية (كما تم في حادثة الهجوم على السفارات بسبب الرسوم المسيئة للنبي محمد (ص)). وفي المرحلة الرابعة يتوقع أن يقوم بالترويج لخطاب المقاومة والجهاد باستخدام حلفائه من رجال الدين (كما حدث عند شعوره بالخوف الشديد على أبواب حرب العراق)، وفي هذه الحالة سيتم إجراء مطابقة بين النظام والدولة. ومن الواضح بأن هذه المراحل بقدر ما تبدو منسجمة من منظور السياسة الخارجية، تبدو متناقضة بمنظور السياسات الداخلية، فالمرحلة الأولى موجهة ضد الجماعات الدينية، في حين أن المرحلة الرابعة قائمة على استنفار طاقة الجماعات الدينية من أجل حماية النظام والدفاع عنه.

وهناك احتمال آخر، في حال شعور النظام بوصوله إلى طريق مسدود وخوفه من أن تؤدي تزايد الضغوط عليه إلى انهياره، وهذا الاحتمال هو رشوة المجتمع الدولي بالتخلي عن المحور الإيراني، ومعه حزب الله، مقابل بقائه. وفي حال حدوث ذلك، فإن أهم الجماعات المتضررة هم المتشيعون الجدد، إذ يتوقع أن تستخدم ضدهم سياسات أمنية لضمان استقرار النظام، وسيقلل هذا الأمر لو حدث من الاحتقان الطائفي المتصاعد الذي يلعب دوراً رئيساً فيه الدعم الرسمي للمتشيعين الجدد، لكن في مقابل ذلك لن تكون هناك تغييرات مهمة في السياسات الداخلية. ولكن هذا الاحتمال ضعيف، لأن خبرة النظام السوري في أحداث السنوات العشر الفائتة رسخت لديه القناعة بأن المحور الإيراني يمثل واحداً من الأوراق الأكثر ربحاً وعائدية سياسية وفائدة لحمايته في الأزمات، وبالتالي لن يقوم بالتخلي عنه إلا عند تحوله إلى عبء على النظام، ويكون التخلي عنه هو طوق النجاة الوحيد وغالباً ما يكون قد فاته الوقت بالنظر إلى سياسته المعروفة بـ"حافة الهاوية" التي يتبعها.

خامساً: التوصيات

حتى يمكن وضع التوصيات في سياق مفهوم بعد أن تم عرض جملة السياسات الحكومية والسيناريوهات المحتملة، فإنه لا بد من عرض خلاصة لأهم نتائج الدراسة عن الجماعات الدينية وتفحص تطلعاتها وشدة توجهها نحوها، وهي كالآتي:

- نمت التطلعات السياسية للجماعات الدينية بشكل واضح وسريع خلال السنوات العشر الأولى من حكم الرئيس بشار الأسد، مع توجهات متزايدة الشدة نحوها.

- للسياسات الحكومية تأثير بالغ على نمو التطلعات السياسية للجماعات الدينية موضوع هذه الدراسة في الفترة 2000– 2010 فقد لعبت دور المحفز لها.

- تأثر العديد من هذه الجماعات الدينية بوضوح بالأحداث الجارية في الجوار، وبشكل خاص في العراق ولبنان.

- باستثناء جماعة القبيسيات فإن جميع الجماعات الدينية الأخرى موضوع الدراسة، أظهرت تطلعات سياسية واتجاهات متفاوتة الشدة نحوها. يرجع ذلك إلى أن جماعة القبيسيات ذات تكوين نسوي صرف، وبالتالي تحكمها صورة الأنثى في المجتمع السوري، وابتعادها عن المجال السياسي جزء من تكوينها الفكري.

- هنالك هجرة جماعية واضحة لهذه الجماعات نحو السياسة على شكل تحالف وارتباط عضوي مع النظام، أو على شكل اعتراض على سياساته، أو على شكل معارضة سياسية بحتة.

- تفككت بعض الجماعات المتحالفة مع النظام بسبب ارتباطها الشديد به وخضوعها لتغيرات مزاجه السياسي، بالإضافة إلى بنيتها الفكرية المتناقضة.

- لا تتبنى حتى الآن أي من هذه الجماعات فكرة العمل المسلح داخل سورية ضد السلطات. لكن ظهور فكرة استخدام العنف لإحداث تغيير سياسي في الداخل أمر محتمل جداً في المدى القريب.

- هناك هجرة واضحة للقيادات الدينية باتجاه السياسة على صيغة تحالف أو اعتراض، مع انحسار في نسبة المستقلين المنصرفين إلى الشأن الديني الصرف، وأدى ذلك إلى ضعف الدور الروحي والاجتماعي للدين لحساب صعود الدور السياسي.

- تتوزع مطالب الجماعات إلى أربعة أنواع كالآتي:

– مطالب قومية (آشوريون ،يزيديون، إسلاميون أكراد).

– مطالب دينية على شكل اعتراضات على السياسات الحكومية (جماعة زيد، القيادات الدينية).

– مطالب تغييرية؛ المقصود بها تغيير النظام نفسه (إسلاميو اللاعنف، السلفية الجهادية).

– مطالب اندماجية؛ المقصود بها الرغبة في إقامة تحالفات مع النظام مقابل تحقيق مكاسب في التحول إلى جزء عضوي من مؤسسات النظام أو صنع القرار (الكفتارية، القيادات الدينية).

وتتوزع أشكال تحقيق هذه التطلعات السياسية لهذه الجماعات على ثلاث درجات:

1. تحالف مع النظام.
2. اعتراض على سياسات النظام.
3. معارضة النظام نفسه.

إلى الحكومة السورية:

1. ضرورة إقامة توازن بين متطلبات النظام والمتطلبات الموضوعية للدولة والمشكلات التي يواجهها السوريون، وفي مقدمة هذا التوازن ينبغي بشكل خاص عدم استتباع السياسات الدينية المتعلقة بالجماعات الدينية والطوائف لمتطلبات السياسة الخارجية. وبالرغم من أن هذا الاستتباع مفيد على المدى القريب والمباشر في حماية النظام من المخاطر الخارجية، وقليل التكلفة آنياً، إلا أنه ستكون له انعكاسات مدمرة على المدى البعيد، أبرزها تنامي دور الجماعات الدينية وتصاعد تطلعاتها السياسية، وإنعاش الخطاب الطائفي، وبعث السلفية الجهادية، وهو ما ستكون محصلته الأكيدة انفجار العنف وتعرض استقرار أمن البلاد للخطر. وفي المقابل سيساعد فك الارتباط بين السياستين على تحقيق قدر من الاستقرار قد يكون أكثر فائدة لمواجهة الأخطار الخارجية.

2. مراجعة السياسات الحالية التي تخلق حالة عدم توازن بين الطوائف، والعمل الفوري على إيقافها. فالشعور بالغبن وانعدام العدالة الذي تسببه هذه السياسة (بشكل أساسي الدعم غير المشروط للمتشيعين الجدد والتحالف العضوي معهم كجماعة) هو واحد من الأسباب الرئيسة والخطيرة المسعّرة للنزعة الطائفية التي تمثل أحداث الجوار الإقليمي (العراق ولبنان) مصدراً مؤججاً لها في هذا السياق، خصوصاً وأن أحداث الثمانينيات وجراحها التي لم تندمل ستكون مصدراً قوياً جداً لتغذية الاحتقان الطائفي. وفي هذا السياق يجب تجنب اتخاذ أية قرارات أو إجراءات يغلب أن تفهم على أنها موجهة ضد جماعات دينية بعينها، لأنها ستشكل مصدراً إضافياً للنزعة الطائفية.

3. الاعتماد على الحلول السياسية والعودة إلى سياسة اليد الممدودة للمجتمع التي انتهجت في بداية العهد الجديد، لأنها أثبتت فعاليتها في تعزيز الصلة بين المجتمع والدولة بالرغم من أنها مورست لوقت قصير

نسبياً. كما يجب في الوقت نفسه تجنب الاعتماد على السياسات الأمنية وقصرها إلى أدنى الحدود، لأن هذه السياسة زادت من نمو أفكار العنف لدى الجماعات الدينية (نموذج السلفية والقومية الكردية الإسلامية). والاعتماد على الحلول السياسية يقلل من مبررات التوجه الراديكالي إلى العنف لإتاحته الفرصة للتعبير الحر عن التطلعات، على أن يرافق ذلك معالجات عملية وعدم الاكتفاء بوعود سياسية لا رصيد لها، لأن ذلك سيكون له نتائج معكوسة؛ إذ سينظر إليه في هذه الحالة على أنه مجرد خدعة سياسية (تمثل معالجة قضية المجردين من الجنسية نموذجاً مثالياً لذلك).

4. تحسين أوضاع حقوق الإنسان، والحقوق الثقافية والوطنية للأقليات القومية، وبشكل خاص القضايا الملحة: قضية المختفين قسرياً، وقضية المجردين من الجنسية، فضلاً عن قضية التوطين و"الحزام العربي". ذلك أن هذه القضايا مزمنة ونتائجها الاجتماعية كارثية، كما أنها ما تزال فاعلة بقوة في إثارة نوازع العنف والطائفية.

5. إيقاف المحاكمات الاستثنائية التي تخضع لها بعض الجماعات الدينية والحركات القومية السورية، وبشكل خاص الإسلاميون والأكراد، وعدم اللجوء إلى هذه النوع من المحاكمات، وفي حال حدوث مشكلات أمنية فإنه من الأفضل اللجوء إلى القضاء العادي الذي يوفر ضمانات أفضل للعدالة؛ ذلك أن هذه المحاكم التي لا توفر الحد الأدنى من المحاكمات العادلة تعزز مشاعر النقمة، وبالتالي تعزز فرص اللجوء إلى العنف والإيمان به كطريق للعدالة (نموذج محاكمات القوميين الأكراد بعد الأحداث، ومحاكمات الإسلاميين).

6. اتخاذ إجراءات ذات طابع غير استفزازي للمشاعر الدينية (كأن تفهم بوصفها عقاباً أو استهدافاً) لتعزيز الشراكة السياسية للدولة وإدماجها في مقررات التعليم الحكومي، من أجل ضمان تنشئة سياسية تتوافق مع متطلبات الدولة (وليس النظام)، وإشراك أكبر عدد ممكن من القيادات الدينية المستقلة غير المحسوبة على النظام، والتي تتمتع بثقة مواطنيها، في اتخاذ أي إجراء يتعلق بالقضايا الدينية مباشرة، لضمان تقبل المجتمع لها، وفي نفس الوقت ضرورة أن تكون كل الطرق المتبعة في اتخاذ الإجراءات قانونية فعلياً وليس شكلياً، للتقليل من ردود الأفعال المقاومة لها.

إلى المجتمع الدولي:

1. ضرورة الفصل بين "الإسلام" كدين و"الإرهاب" كسلوك سياسي، والعمل بقوة لمواجهة الانتعاش المتزايد لـ"فوبيا الإسلام" المنتشرة في أوروبا والغرب عموماً. وفي هذا السياق تنصح هذه الدراسة بتجنب التداول المكثف في الخطاب السياسي الدولي لتعابير مثل "الأصولية الإسلامية" و"الإرهاب الإسلامي"، و"الإرهابيون الإسلاميون"، و"إسلاميو القاعدة"، لصالح تعابير أكثر حيادية تتجنب إضافة وصف "إسلامي" لأي من هذه التعابير؛ حيث إن المطابقة بين الإسلام والإرهاب تمثل أحد المصادر الرئيسة لانتشار الأصولية.

2. ضرورة النظر إلى الجماعات الدينية، وبشكل خاص الإسلامية منها، نظرة تنوع تفصل بين الجماعات المعتدلة والجماعات الأصولية، ودعم انخراط الجماعات الإسلامية المعتدلة في المشاركة السياسية في سورية؛ ذلك أن الخبرة السورية في مشاركة التنظيمات الإسلامية والجماعات الدينية عززت فرص تراجع الأصولية من جهة، وأثبتت أن التطلعات السياسية للجماعات والقيادات الدينية تنحسر وتتراجع مع تقدم العملية الديمقراطية وفي مناخ الحريات من جهة أخرى.

3. ضرورة التمييز بين مظاهر التدين ومظاهر الأصولية وانتشارها، وفهم مصادر التدين وحاجة الشعوب الروحية إليه في ظل الأزمات الاجتماعية؛ والشرق الأوسط من أكثر المناطق في العالم التي تعاني من هذه الأزمات.

4. ضرورة الأخذ بعين الاعتبار طبيعة السياسات الحكومية السورية المتعلقة بالجماعات الدينية والقضايا المتصلة بها، ومدى ارتباطها بالسياسات الخارجية للحكومة، عبر ملاحظة مؤشرات التزامن بين الأحداث والتعبيرات الإعلامية عن التغييرات الداخلية للجماعات الإسلامية بشكل خاص، فمن شأن هذه الملاحظة التقليل من الوقوع في القرارات الخاطئة التي يحصد نتيجتها المجتمع المدني في سورية، وأن تقلل في الوقت نفسه من التأثير السلبي للسياسات الدولية على الشعب السوري بشكل خاص، الأمر الذي سيحد من مبررات انتشار الأصولية والعنف.

5. استقرار الشرق الأوسط يتطلب دعماً أكبر لحقوق الإنسان. فأحد الأسباب الرئيسة في انتشار العنف والكراهية للغرب في هذه البلدان يرجع إلى إهمال قضايا حقوق الإنسان المزمنة وتقديم المصالح مع الأنظمة على حساب شعوبها. وفي هذا السياق فإنه من الضروري ألا يوقع الاتحاد الأوروبي اتفاق شراكة مع سورية إلا عند تحسينها لحالة حقوق الإنسان طبقاً لمعايير الاتحاد الأوروبي.

6. تشجيع الحكومة السورية على العودة إلى المجتمع الدولي عبر تقديم محفزات لإيجاد بديل عن المحور الإيراني. فبالإضافة إلى الفوائد التي باتت معروفة للمجتمع الدولي في استقرار المنطقة، فإن الوصول إلى بديل للمحور الإيراني يقلل من احتمال اندلاع اقتتال طائفي في سورية وهو الذي تشتعل ألسنته في جوارها في العراق ولبنان.

7. ضرورة اتباع سياسات تأخذ بعين الاعتبار الآثار السلبية التي يمكن أن تصل إلى المجتمع السوري.

د. عبد الرحمن الحاج

أكاديمي سوري متخصص في دراسات الإسلام السياسي، باحث وعضو مؤسس في مركز دمشق للدراسات، شارك في عدد من المؤتمرات الدولية، وله عدد من البحوث المتخصصة في سورية، منها:

- **ظواهر الإسلام السياسي وتياراته في سورية** (ضمن كتاب: معركة الإصلاح في سورية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2006)

- من **"الطليعة المقاتلة" إلى "قاعدة الجهاد العالمي"** (ضمن كتاب: الإخوان المسلمون في سورية، مركز المسبار، دبي 2009)

وله عدد من الكتب، منها:

- **التحول الديمقراطي في سورية والخبرة الإسبانية** (بالاشتراك) (تحرير: جورج عيراني، 2009)

- **حداثات إسلامية** (بالاشتراك) (المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى، دمشق، 2006)

- **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، تحت الطبع، 2011)